<36634182800014

Grundzüge

der

Metaphysik

Diktate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Zweite Auflage

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1887

Inhalt.

Während die erste Auflage die Diktate aus dem Sommersemester 1865 enthielt, sind in der vorliegenden 2. Auflage die Diktate aus dem Sommersemester 1871 zum Abdruck gelangt.

Einleitung.

§ 1.

Kein Mensch begnügt sich, die Wahrnehmungen, die er von außen empfängt, lediglich so aufzunehmen, wie sie sich von selbst darbieten; jeder wirft dann und wann Fragen auf, jeder führt eine kleinere oder größere Untersuchung über irgend einen Gegenstand. Diese Thätigkeit des Untersuchens ist nun bloß dann begreiflich, wenn der wahrgenommene Thatbestand des Wirklichen nicht ganz und gar sich mit gewissen Voraussetzungen in Übereinstimmung befindet, die unser Geist über die Natur und den Zusammenhang des Wirklichen notwendig machen zu müssen glaubt. Nur dadurch, daß jener Thatbestand Lücken oder Widersprüche gegen die Forderungen enthält, die unsere Vernunft an alles richtet, was wahr und wirklich sein soll, werden wir veranlaßt, gewisse nicht 'gegebene', d. h. unserer unmittelbaren Beobachtung nicht zugängliche Mittelglieder aufzusuchen, durch welche jene Lücken ausgefüllt werden, oder einen anderen, nicht sichtbaren Thatbestand dem sichtbaren so unterzuschieben, daß in dieser wahren Wirklichkeit kein Widerspruch vorkommt, zugleich aber begreiflich wird, wie für uns der Anschein jener ersten widersprechenden Wirklichkeit entstehen mußte. Hierin besteht im allgemeinen das, was man Erklärung der Wirklichkeit nennt und durch jene Untersuchungen zu erreichen strebt.

§ 2.

Die Erfahrung hat oft gezeigt, daß manche solche Voraussetzung über den Zusammenhang der Wirklichkeit, obwohl sie sich uns eine Zeit lang mit vollster Evidenz als Denknotwendigkeit auf-

drängte, hinterher doch als irriges Vorurteil sich erwies, wie denn z. B. die neuere Zeit in bezug auf Naturbetrachtung wesentlich andere Grundsätze befolgt, als das Altertum (Trägheitsgesetz). Es erscheint deshalb notwendig, eine eigene wissenschaftliche Untersuchung anzustellen, um nachzuweisen, wie vieles von jenen unserm Verstand sich aufdrängenden oder angewöhnten Voraussetzungen über die Natur des Wirklichen in der That allgemein denknotwendig ist, wie vieles andere zwar richtig aber von beschränkter Geltung, mithin im allgemeinen bloß denkmöglich ist, endlich wie vieles bei genauerer Betrachtung sich geradezu als undenkbares Vorurteil herausstellt, das nur aus einer bei der Schwierigkeit der Sache begreiflichen Verwirrung unserer Vorstellungen entstanden ist.

Dieser Untersuchung geben wir den alten, auf zufälliger Veranlassung beruhenden Namen der Metaphysik und setzen sie den einzelnen sich mit der Wirklichkeit beschäftigenden Wissenschaften, z. B. der Physik, so entgegen, daß die letzteren sich gewisser von jenen Voraussetzungen (z. B. des Satzes der Kausalität) unbefangen als eines Erklärungsprincips bedienen, während die Metaphysik das, was also hier Princip der Untersuchung ist, zum Objekt ihrer Untersuchungen macht, d. h. den wahren Grund, den genau bestimmten Sinn und die Anwendungsgrenzen dieser von den übrigen Wissenschaften benutzten allgemeinen Grundsätze untersucht.

§ 3.

Es fragt sich nun, wie wir uns der notwendigen Voraussetzungen bemächtigen sollen, die wir über Natur und Zusammenhang der Dinge machen.

Man findet zuerst häufige Versuche eines ganz deduktiven Ganges, sodaß aus einem einzigen höchsten Princip, von welchem die Wirklichkeit in der That mit allen ihren Formen und Beziehungen abhinge, unmittelbar die ganze Reihe dieser Formen abgeleitet wird. Dagegen ist zu bemerken, daß solche Versuche, von denen Schelling und Hegel die letzten großen Beispiele bilden,

überhaupt die Existenz eines einzigen höchsten Princips mit Unrecht voraussetzen, da diese vielleicht richtige Behauptung vor allen Dingen doch zu dem gehören würde, was wir in der Metaphysik nach allen Seiten hin möglichst sicher zu stellen suchen müssen.

Wenn wir außerdem in dem schöpferischen Mittelpunkt der Welt uns von Anfang an befänden, oder wenn es uns irgendwie gelänge, von jenem höchsten Princip einen ganz vollständigen und völlig korrekten Begriff zu erlangen, so möchte es vielleicht möglich sein, auch die Konsequenzen alle zu entwickeln, die aus ihm fließen, und man würde bloß den Fehlern ausgesetzt sein, die bei der Ausführung solcher Entwickelungen sich um so leichter nebenbei einschleichen, je länger die Reihe der zu entwickelnden Glieder ist. Nun aber findet jene Bedingung nicht statt. Am Anfang unserer Weltbetrachtung kann jenes höchste Princip nur ganz ungenau als Gegenstand unserer Ahnung oder als etwas, was wir lebhaft meinen, im Grunde aber gar nicht wirklich anzugeben wissen, hingestellt werden. Und aus diesem ganz dunklen Princip ist dann offenbar eine korrekte und scharf begrenzte Ableitung dessen, was wir über Natur und Zusammenhang der Dinge zu denken haben, unmöglich.

§ 4.

In einem gewissen Gegensatz steht zu diesem Versuch, ohne weiteres die Natur der Dinge abzuleiten, ein zweiter, der zunächst sich auf diese Natur gar nicht einlassen, sondern zuerst prüfen will, wie weit sich die Erkenntnisfähigkeit unserer Vernunft erstrecke, und welche Grenzen sie sich notwendig selbst setzen müsse. Die Metaphysik würde dann nur soviel von den Dingen zu erforschen unternehmen, als diese vorangehende 'Kritik der Vernunft' ihr als erkennbar übrig ließe.

Dieser Gedanke Kant's scheint ebensowenig wirklich ausführbar. Es ist ganz unmöglich, die Grenzen zu bestimmen, innerhalb deren die Vernunft von den Dingen wissen kann, wenn man nicht zur Entscheidung dieser Frage irgend eine Vorstellung über die Natur

der erkennenden Seele, irgend eine Vorstellung über die Natur des vorzustellenden Dinges, endlich irgend eine Vorstellung über das Verhältnis, in welchem das Ding zur Seele steht, als bereits gültig voraussetzt; d. h. wenn man nicht wenigstens einen Teil der wirklichen Metaphysik als bereits ausgeführt ansieht, um auf ihn jene Kritik der Vernunft' zu stützen.

Diesen umgekehrten Gang werden wir mithin im folgenden gehen müssen: Wir werden zuerst uns überlegen müssen, was wir über die Dinge und den Zusammenhang zwischen ihnen denken müssen. Und das hier gefundene Resultat werden wir dann auf das Verhältnis der Dinge zu uns anwenden und bestimmen müssen, wie weit unsere Erkenntnis reichen kann, weil die Wechselwirkung zwischen uns und den vorzustellenden Objekten nur ein Einzelfall der Beziehungen ist, welche wir allgemein zwischen irgend zwei Elementen oder Dingen in der Wirklichkeit bestehend kennen gelernt haben.

§ 5.

An die Ergebnisse, welche die Metaphysik gefunden haben wird, stellen wir allerdings die Forderung, daß sie ein bestimmtes systematisches Ganzes bilden. In der Untersuchung dagegen, welche diese Ergebnisse erst finden soll, binden wir uns um so weniger an eine vorher festzustellende Methode des Fortschritts, als wir ja diesen Inhalt nicht neu zu erfinden haben, sondern ihn seit Jahrtausenden als Gegenstand der Überlegung, und zwar auch die einzelnen Probleme längst in gewisse zusammengehörige Gruppen verteilt vorfinden. Die Gesamtmasse unserer Wahrnehmungen teilt sich von selbst in das, was wir der äußern Natur, und in das, was wir der geistigen Welt zurechnen. Und ganz ebenso von selbst ordnet sich den Lehrabschnitten, die sich auf diese beiden Gebiete beziehen, ein dritter allgemeiner über, der sich unter dem alten Namen der Ontologie mit den Begriffen beschäftigt, welche wir über die Natur und den Zusammenhang alles Seins und alles Geschehens zu fassen haben, gleichviel ob es der Natur oder der

geistigen Welt angehört. Diese Aufgabe ist an sich klar und verständlich. Was die Aufgabe der beiden andern, zuerst erwähnten Lehrabschnitte betrifft, die in gewisser Weise als Anwendungen der Ontologie zu betrachten sind, so ist es zweckmäßiger, ihre genauere Bestimmung einstweilen zu verschieben.

Erster Hauptteil.

Ontologie.

Vorbemerkungen.

§ 6.

Wir verstehen ein für allemal unter 'Wirklichkeit' das, wodurch sich ein Ding, welches ist, von einem Dinge, welches nicht ist, ferner ein Ereignis, welches geschieht, von einem Ereignis, welches nicht geschieht, endlich ein Verhältnis, welches besteht, von einem andern, welches nicht besteht, unterscheidet.

Wir halten es für unpassend, für diese so definierte 'Wirklichkeit' den Namen des 'Seins' zu brauchen, wie das häufig geschehen. Denn dieser Name drückt nach natürlichem Sprachgebrauch einseitig die Wirklichkeit des Dinges aus, und seine Mißanwendung in jener allgemeineren Bedeutung der 'Wirklichkeit' (häufig im Altertum) führt zu schweren Fehlern, indem sie ganz die Erinnerung daran verschwinden läßt, daß auch die Wirklichkeit der Ereignisse und die der Verhältnisse besondere Betrachtung verdienen.

Wir lehnen gleichfalls zur Bezeichnung dieser Wirklichkeit die Namen 'Position' oder 'Setzung', 'Affirmation' oder 'Bejahung' ein für allemal ab; den ersten, weil er sich wieder ausschließlich auf das Sein der Dinge bezieht, nicht auch auf Ereignisse, denn man setzt nur das, was nachher ruhig dastehen soll; den zweiten, weil er sich ausschließlich auf Verhältnisse bezieht, denn man kann weder Dinge noch Ereignisse, sondern nur eine Beziehung zwischen zwei

Beziehungspunkten, also den Inhalt eines Satzes bejahen. Alle beiden Ausdrücke aber verwerfen wir deshalb, weil sie ihrer grammatischen Form nach eine Handlung bedeuten und uns deshalb ganz unvermerkt mit dem Vorurteil erfüllen, es gäbe eine gewisse Handlung Operation oder Verfahrungsweise, durch welche Wirklichkeit überhaupt (das Sein der Dinge, das Geschehen der Ereignisse, das Bestehen der Verhältnisse) gemacht werde oder zu stande komme. Nun ist aber von allem Anfange an festzuhalten, daß die ganze lösbare Aufgabe unsrer Erkenntnis nur in dem Nachweis des innern Zusammenhangs der Wirklichkeit bestehen kann. Die Frage dagegen, wie es zugehe oder gemacht werde, daß überhaupt etwas ist und geschieht, und daß nicht lieber gar nichts ist und gar nichts geschieht, ist ein für allemal als völlig unbeantwortbar auszuschließen. Sie enthält in sich einen Widerspruch, indem sie uns, die wir ja selbst Teile der Wirklichkeit sind und nur infolgedessen auch unsere erkennende Thätigkeit ausüben können, einen ganz undenkbaren Standpunkt außerhalb aller Wirklichkeit geben möchte, um von da aus über das Zustandekommen derselben zu spekulieren.

§ 7.

Das Ganze der Wirklichkeit ist nun der gewöhnlichen Weltansicht des täglichen Lebens nur dadurch verständlich, daß wir in der Summe alles Wahrnehmbaren zuerst Dinge, die selbständig für sich sind, dann Eigenschaften unterscheiden, die für sich nicht sind, sondern als Anknüpfungspunkte oder Träger eben die Dinge voraussetzen; ferner Verhältnisse mannigfaltiger Art, die zwischen den einzelnen Dingen bestehen, endlich ein Werden, durch welches diese Verhältnisse und jene Eigenschaften, ja vielleicht die Dinge selbst verändert werden und in einander übergehen. Diese einzelnen Begriffe erscheinen dem gewöhnlichen Verstande völlig klar und werden harmlos angewandt. Es reicht aber hier eine kurze Erinnerung an die Geschichte der Philosophie hin, um zum Bewußtsein zu bringen, wie viel Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Widersprüche

in ihnen allen ein auf sie gerichtetes genaueres Nachdenken findet. Wir sind daher genötigt, sie der Reihe nach zu untersuchen, und beginnen mit dem Begriffe des Seins, welcher die den Dingen zukommende Art der allgemeinen Wirklichkeit bezeichnen soll.

Erstes Kapitel.

Vom Begriff des Seins.

§ 8.

Daß ein Ding 'sei', ist uns ursprünglich nur dadurch klar, daß es von uns empfunden oder wahrgenommen wird. Allein wenn wir das durch den Satz ausdrücken wollten, das 'Sein' bestehe nur in dem Wahrgenommenwerden (esse = percipi), so würde sich dagegen sogleich der Widerspruch erheben: damit sei gar nicht das ausgedrückt, was wir mit dem Begriffe des Seins meinten. Die Empfindung sei zwar für uns das Mittel, das Sein der Dinge wahrzunehmen, es selbst aber bestehe in einer Wirklichkeit, die diese Wahrnehmung nur möglich mache. Es entsteht also die Aufgabe: das Sein der Dinge unabhängig von ihrem Empfundenwerden, also unabhängig von uns vorzustellen.

Der gewöhnliche Verstand nun löst dieselbe ganz einfach dadurch, daß er die Dinge dann, wenn sie nicht Objekt unserer Wahrnehmung sind, doch unter einander in bestimmten Beziehungen stehend denkt, jedes z. B. an einem räumlichen Ort zwischen andern, oder jedes auf ein zweites und drittes in bestimmter Weise wirkend und von ihnen Einflüsse empfangend. Diese 'Beziehungen' sind das, was das Dasein der Dinge dann, wenn wir sie nicht wahrnehmen, ausmacht; und sie enthalten zugleich den Grund, warum sie später in bestimmter Ordnung wieder Gegenstände unserer Wahrnehmung werden können. Mithin ist, kurz ausgedrückt, jetzt das Sein' der Dinge gleichbedeutend mit einem 'Stehen in wechselseitiger Beziehung'.

§ 9.

Hiergegen hat nun von jeher die philosophische Spekulation

eingewandt, auch in Beziehungen könne nur das stehen, was vorher ist', und man müsse deshalb das 'reine Sein' der Dinge als eine völlig beziehungslose Wirklichkeit von dem 'empirischen Sein' unterscheiden, in welches sie sekundär durch Eintritt in bestimmte Beziehungen geraten.

Allein es macht sich sofort ein Übelstand bemerklich. So lange wir das Sein der Dinge in ihren Beziehungen zu einander fanden, besaßen wir eben in diesen Beziehungen etwas, wodurch sich das Sein der Dinge von ihrem Nichtsein unterscheidet. Abstrahieren wir jedoch von allen Beziehungen und versuchen dann doch noch ein Sein der Dinge festzuhalten, so ist es uns nicht mehr angebbar, wodurch sich dieses Sein von dem Nichtsein unterscheide. Denn ein völlig beziehungsloses Ding würde an keinem Ort des Raumes, an keinem Punkte der Zeit zu denken sein; es würde sich durch gar keine Wirkung, die es auf andere ausübte, in der Welt gelten machen, und ebensowenig von andern irgend einen Eindruck erfahren. Nun aber sind das genau die Aussagen, die wir von dem machen, was wir als nicht-seiend bezeichnen wollen. Denn eben dies ist das, was nirgends ist, niemals ist, nichts wirkt und nichts leidet. Indem wir also die Wirklichkeit der Dinge in diesem 'reinen' Sein suchten, haben wir sie gesucht in etwas, was wir selbst vom Nichtsein nicht unterscheiden können, also jedenfalls einen Fehler begangen, dessen Sitz und Natur noch aufzusuchen ist.

Anmerkung. Dies ist der Sinn des berühmten Anfangs der Hegelschen Logik. Diese will die uns unklar vorschwebende Ahnung des 'Absoluten' in deutliche Begriffe verwandeln, sagt also in einer ersten Definition von dem Absoluten das aus, was bei aller sonstigen Dunkelheit desselben doch sicher ist, nämlich daß es als Grund aller Wirklichkeit vor allem 'Sein' ist, und zwar, da außer ihm noch nichts ist, worauf es sich beziehen könnte, eben dieses 'reine' Sein. Von diesem findet nun Hegel, daß es sich vom Nichtsein gar nicht unterscheidet, deutet dies aber nicht so, daß eben deswegen diese erste Definition des Absoluten falsch sei und durch eine bessere ersetzt werden müsse, sondern sieht diesen Übergang des reinen Seins in Nichtsein für eine wirkliche Entwickelung innerhalb des Absoluten an, die mit der Wiederherstellung einer positiven Wirklichkeit, in dem Begriffe des 'Daseins', vorläufig endigt.

§ 10.

Es fragt sich nun, wo der gemachte Fehler liegt. Wir hatten das Sein der Dinge vorher ein 'Stehen in Beziehungen' genannt; aber nicht in bestimmten, sondern das eine Paar konnte in dieser, das andere in anderer Form auf einander bezogen sein. Man könnte daher diese verschiedenen Formen des Seins vergleichen und sich dessen bewußt zu werden versuchen, was ihnen allen gemeinsam ist und sie von dem Nichtsein unterscheidet. — Dies Gemeinsame aber wird sich nicht anders als durch die Ausdrücke 'Position', 'Affirmation' oder ähnliche bezeichnen lassen, durch die wir eben sagen wollen, daß das Sein, auch wenn es ganz beziehungslos, rein und leer gedacht wird, dennoch von dem Nichtsein unterschieden sein solle.

'Position' und 'Affirmation' erfordern aber, wenn sie verständlich sein sollen, nicht *einen*, sondern *zwei* Beziehungspunkte; sie können eigentlich nicht von dem Inhalt eines einzigen *Begriffs*, sondern nur von dem Inhalte eines *Urteils* gelten, d. h. von einer *Beziehung*, die zwischen mindestens zwei Inhalten stattfindet. Man kann nicht etwas, ein a, *schlechthin* setzen, ohne den *Ort* b oder die *Lage* b oder das *Verhältnis* b mit auszusprechen, *wohinein* man das a versetzt. Man kann ebensowenig ein *Ding* a bejahen', sondern nur *an* dem a ein *Prädikat* b. 'Position' und 'Affirmation' sind daher zwar ganz legitim gebildete Begriffe, die nicht ungereimt sind, und die auch etwas Bestimmtes bedeuten. Aber sie drücken eine *Wirklichkeit* nur dann aus, wenn eine der *Beziehungen*, die man vorher abstrahiert hatte, wieder als das von ihnen Gesetzte oder Affirmierte hinzugefügt wird. Oder mit anderen Worten: 'Position' und 'Affirmation' (die genau das ausdrücken, was man unter dem 'reinen' Sein verstehen müßte) sind für sich *kein* Sein, sondern der vollständige Begriff dieses letzteren besteht erst in der Bejahung oder Setzung irgend einer bestimmten *Beziehung*.

Als Beispiele ähnlicher Begriffe können die der *Ebene* oder der *Geschwindigkeit* dienen. Beide sind ohne Zweifel legitim

gebildete Begriffe von bestimmter Bedeutung und von nützlichem Gebrauch in der Wissenschaft. Allein sie bedeuten nichts, was für sich in Wirklichkeit jemals vorkommen könnte. Es giebt keine Ebene außer als Grenze einer körperlichen Ausdehnung, und keine Geschwindigkeit, ohne daß mit ihr eine bestimmte Richtung verbunden wäre. Erst wenn man diese andern Bestandteile, die man vorher zur Gewinnung der reinen Begriffe von 'Ebene' und 'Geschwindigkeit' abstrahiert hatte, hinzufügt, gewinnt man Begriffe, die wieder etwas Wirkliches bedeuten können.

§ 11.

Wir kommen also vorläufig auf die gewöhnliche Meinung zurück, die Dinge 'seien' dann, wenn sie zu einander in Beziehung stehen. Der Einwurf, der hiergegen sogleich bereit liegt, es gäbe ja dann gar kein sicheres feststehendes Sein, wenn A nur sei, falls es sich auf B beziehe, B nur sei, falls es sich auf C beziehe, und C nur sei, wenn es sich wieder auf A beziehe, ist scheinbar überzeugend, aber dennoch irrig. Wenn die Aufgabe der Metaphysik wäre zu zeigen, wie eine Welt durch ein gewisses Verfahren des Setzens gemacht werden könne, dann könnte es Verlegenheit bereiten, daß man A nur setzen könnte, wenn man vorher B, und B nur, wenn man vorher A gesetzt hätte. Und auch diese Verlegenheit würde sofort aufhören, wenn man, was ja gar nicht unmöglich wäre, A und B zugleich, und zwar in der erforderlichen gegenseitigen Beziehung setzte. Aber um alles das handelt es sich nicht: wir haben nicht ein Rezept zur Weltbildung, sondern nur eine Erkenntnis ihrer Struktur, nachdem sie da ist, zu suchen. Und hier hat es nun gar keinen Widerspruch, eine unbestimmte Anzahl von Wesen zu denken, die thatsächlich durchgängig in gegenseitigen Beziehungen stehen. Denn sicher können diese Beziehungen das Sein dieser Dinge nicht unmöglich machen.

Man kann ferner den Verbesserungsvorschlag machen, das Sein beruhe nicht in dem Stehen in Beziehungen, sondern in der Fähig-

keit, in Beziehungen ein- und auszutreten. Hiergegen ist zu erinnern, daß ein anfänglich völlig beziehungslos in einem 'reinen' Sein vorhandenes A zu der übrigen Welt nicht in Beziehungen überhaupt, sondern immer nur in eine bestimmte Beziehung m mit Ausschluß aller andern n p q . . . eintreten könnte. Es ist undenkbar, obgleich es versucht worden ist, sich diese Auswahl von m und den Ausschluß von n p q . . . ohne einen bedingenden Grund geschehend vorzustellen. Dieser Grund liegt aber dann notwendig in irgend einer anderen Beziehung u, die zwischen A und der übrigen Welt schon stattfand. Hieraus erhellt, daß ein seiendes A niemals aus völliger Beziehungslosigkeit erst überhaupt in Beziehungen zu der übrigen Welt treten kann, sondern daß es immer nur aus einer Beziehung in eine andere übergehen kann.

Stellt man endlich die Frage, ob ein seiendes A, welches jetzt wirklich in Beziehungen steht, durch Austritt aus denselben 'aufhören werde zu sein', so würde man freilich nach unserer Meinung diese Frage bejahen müssen. Allein man kann eigentlich zu einer solchen Antwort gar nicht genötigt werden, weil eben jene Voraussetzung selbst undenkbar ist. Was in einer Beziehung c zur übrigen Welt steht, kann zwar aus c in eine andere Beziehung γ übergehen, aber niemals aus allen Beziehungen zur Welt heraustreten.

§ 12.

Wir können also jetzt uns mit der entgegengesetzten Ansicht, wie sie z. B. durch den Realismus Herbart's vertreten wird, folgendermaßen auseinandersetzen. Metaphysisch behauptet Herbart, das wahre Sein der Dinge sei eine 'absolute Position', die keinerlei 'Beziehung' des einen Seienden auf ein anderes einschließe. Jedes einzelne, völlig für sich gedacht, gleichsam in einer Welt für sich und ohne alle Rücksicht auf ein anderes, habe ein ebenso vollständiges Sein, als es dann hat, wenn es in Beziehung zu anderen wirklich eintritt. In der Anwendung dieser einfachen 'seienden' Wesen zur Erklärung des Weltlaufes wird dagegen vorausgesetzt,

daß diese Wesen zwar ohne Widerspruch so isoliert sein könnten, thatsächlich aber alle in Beziehungen zu einander stehen. Ein solcher Begriff nun, der ein Seiendes ausdrückt, das es geben könnte, thatsächlich aber nicht giebt, scheint uns eben nicht der wahre Begriff des Wirklichen zu sein, den die Metaphysik sucht, sondern eine Abstraktion, die etwas nur Denkmögliches bezeichnet, was man allerdings in dem wirklich Seienden mitenthalten vorfindet, welches aber eben, für sich abgesondert, nicht ein Seiendes, sondern nur ein Mögliches bedeuten würde.

Zweites Kapitel.

Von dem Was des Seienden.

§ 13.

Der vorläufige Abschluß, den wir gewonnen haben, führt zu den zwei neuen Fragen, erstens: welches sind die Beziehungen, in deren Affirmation das Sein besteht, und zweitens: was ist dasjenige, dem diese Beziehungen zukommen oder das in ihnen steht. Beide Fragen lassen sich kaum trennen; doch beginnen wir zunächst die Beantwortung der zweiten. Der Sinn derselben ist aber nicht, eine Beschreibung der konkreten Natur aller einzelnen Dinge zu liefern, auch nicht die Forderung, die allgemeine konkrete Natur des Seienden überhaupt zu bestimmen. Das erstere würde nur der empirischen Weltbetrachtung zukommen, die zweite Forderung aber überhaupt nur dann Sinn haben, wenn man voraussetzte, das wahrhaft Seiende in allen einzelnen Dingen sei überall ein und dasselbe; denn nur dann ließe sich seine Natur allgemein beschreiben. Diese Voraussetzung darf aber hier nicht gemacht, sondern muß, wenn sie gelten soll, später besonders bewiesen werden. Es bleibt also als Sinn unserer Frage nur die Aufgabe, die notwendigen formellen Bedingungen festzustellen, denen die Natur jedes Seienden, sie mag übrigens bestehen, worin sie will, jedenfalls genügen muß, um das zu sein, was der Begriff des Seins fordert.

§ 14.

Die ursprünglichste Auffassungsweise glaubt unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung das einzelne Ding und seine ganze Natur anzuschauen, und hat gar kein Bedürfnis, hinter den sinnlichen Prädikaten der Farbe, der Härte ꝛc. noch eine andere Natur des Dinges zu suchen, weil sie in jenen das ganze Wesen desselben vollkommen ausgesprochen glaubt. Dies ändert sich sehr bald, durch eine Reihe der gewöhnlichsten Erfahrungen, auf die hier hinzudeuten genügt.

Zuerst: was wir als ein Ding auffaßten, verrät sich sehr bald und allgemein als eine verbundene Vielheit von Teilen, von denen jeder nach seiner Trennung von den übrigen ein neues Ding darstellt, welches selbständig fortexistiert. Die Grenze, wo diese Teilbarkeit aufhört, finden wir in der sinnlichen Wahrnehmung nicht. Da nun doch bloß letzte unteilbare Teile als selbständige Dinge, alle teilbaren nur als Zusammensetzungen solcher gelten können, so ist zuerst die Einheit eines Dinges gar kein Gegenstand der Erfahrung.

Was aber die Eigenschaften betrifft, die wir ursprünglich ohne weiteres als die Natur des scheinbaren Dinges ansahen, so zeigt sich, daß sie sehr häufig von der Zusammensetzung des Dinges aus seinen Bestandteilen, ebenso häufig von gewissen Beziehungen, in denen das eine zum andern steht, abhängen und daß sie sich sowohl bei der Trennung jener Bestandteile, als bei der Veränderung dieser Beziehungen ändern. Sie sind also nichts, was ein für allemal die Natur der Dinge ausmachte, sondern sie sind etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten.

Endlich gehört ebenfalls noch der gewöhnlichen Vorbildung, welche die Philosophie voraussetzen kann, die später zu bestätigende Erkenntnis an, daß alle sinnlichen Qualitäten, wie rot süß warm ꝛc, die wir zuerst als Eigenschaften der Dinge betrachten, überhaupt bloß subjektive Arten unserer sinnlichen Affektion sind, daß

sie ferner nicht einmal gewissen ruhenden, uns unbekannten Eigenschaften der Dinge als Erscheinungen derselben für uns entsprechen, sondern daß sie in uns durch gewisse Vorgänge zwischen den Dingen, z. B. zwischen einem Körper und den auffallenden Lichtwellen, hervorgebracht werden.

Dies alles zeigt also, daß die sinnliche Wahrnehmung uns gar nicht zeigt, was die Dinge sind, sondern höchstens, wie sie unter bestimmten Bedingungen erscheinen oder sich verhalten. Für die Metaphysik bleibt daher die Frage: wie oder als was müssen sie gedacht werden, um sich so verhalten zu können.

§ 15.

Unsere Unfähigkeit, das 'Was' des Seienden durch irgend ein aus der Erfahrung oder der Anschauung uns geläufiges Prädikat zu bezeichnen, hat zuerst zu dem unmöglichen Versuch geführt, es ganz zu leugnen und das Wesen jedes Seienden als völlig inhaltlos, zugleich aber als die Fähigkeit zu denken, die bestehenden einzelnen Eigenschaften anzunehmen oder aus sich zu erzeugen, durch welche sich uns die Dinge in der Erfahrung kenntlich machen. Wäre wirklich das Wesen eines Dinges A ein völlig inhaltloses Sein, so wäre schon überhaupt nicht begreiflich, wie aus diesem seienden Nichts durch irgend eine darauf wirkende Bedingung eine sekundäre Eigenschaft α entstehen könnte. Denn keine Bedingung kann in einem Verhältnis zu Nichts stehen und durch Einwirkung auf dieses irgend etwas bewirken. Und ebenso unbegreiflich bliebe, wie durch solche Bedingungen aus A zwar ein α, aus einem andern Ding B aber ein β entstände, so lange das Wesen des A sich von dem des B nicht auf irgend eine Weise unterschiede. Dies aber ist nur denkbar, wenn A irgend etwas, B irgend etwas anderes, nicht aber wenn A und B beide ganz inhaltlos sind. Allgemein ausgedrückt: was nicht schon an sich irgend etwas Bestimmtes ist, daraus kann auch nichts bestimmtes Anderes werden. Ein völlig inhaltleeres Seiendes kann also nicht einmal die ihm zugeschriebene Fähig-

keit haben, sekundär bestimmte Eigenschaften anzunehmen, durch die es sich dann von anderem unterschiede.

Man kommt ganz zu demselben Resultat, wenn man nicht von den einzelnen Dingen ausgeht, sondern ein allgemeines Seiendes als das gemeinsame Wesen aller Dinge betrachtet. Der hierfür gebräuchliche Name des 'schlechthin Seienden', des ὄν der Alten darf niemals bedeuten sollen, daß dies Seiende inhaltlos sei, sondern nur, daß sein schlechterdings vorauszusetzender Inhalt, ohne den aus ihm das Einzelne nicht folgen würde, für uns unangebbar sei.

Diese Betrachtungen schließen also damit, daß der Begriff eines Seienden durchaus zwei Bestimmungsstücke hat, nämlich das 'Sein' und das 'Was', von dem das Sein ausgesagt wird, und daß es ganz unmöglich ist, dieses zweite ganz aufzuheben.

§ 16.

Man kann nun zunächst das 'Was' des Seienden als unerkennbar bezeichnen. Hiermit kann man sich begnügen in dem Sinne, daß der konkrete Inhalt, der dieses 'Was' ausmacht, allerdings jeder Anschauung entzogen bleibt. Man kann jedoch nicht vermeiden, sich wenigstens eine Vorstellung darüber zu bilden, wie dies Unbekannte formell zu fassen ist.

Dies zeigt sich sogleich in der nicht seltenen Erklärung, das 'Was' jedes Dinges bestehe in einer einfachen Qualität. Denn der Ausdruck 'Qualität' soll offenbar nicht müßig sein, sondern besagen, daß jenes 'Was', worin es auch sachlich bestehen möge, formell unter den Allgemeinbegriff der Qualität falle. Es fragt sich nun, was damit eigentlich behauptet ist. Qualität als einer der einfachsten Grundbegriffe läßt sich nicht eigentlich definieren; man kann nur auf die Beispiele hinweisen, aus denen er abstrahiert ist, und deren Gemeinsames er enthalten soll. Nun giebt es nur eine Klasse von Anschauungen, aus denen er entstehen kann, nämlich die sinnlichen Empfindungen, rot süß warm rc. Denn die andern Ad-

jectiva, wie ewig mächtig begrenzt u. dergl., drücken offenbar nur in adjektivischer Form irgend ein bestimmtes Verhalten ihrer Subjekte in gewissen Beziehungen aus, nicht aber eine Eigenschaft, die das Wesen dessen mit ausmachen hülfe, was sich so benehmen kann.

Vergleichen wir nun die Sinneseindrücke als einzige uns bekannte Beispiele von Qualitäten, so finden wir ihre verschiedenen Gruppen unter einander ganz disparat. Es giebt also keinen gemeinsamen Gattungsbegriff, von dessen Inhalt sich rot süß warm ꝛc. als verschiedene Arten auffassen ließen. Der gesuchte Allgemeinbegriff der 'Qualität' kann also nicht einen höheren oder allgemeineren Inhalt, sondern nur die gemeinsame Form enthalten, welche allen jenen einzelnen Beispielen zukommt und ihnen im Vergleich mit anderem Denkinhalt eigentümlich ist. Diese Form ist schwer zu bezeichnen, obgleich durch die Einbildungskraft leicht vorzustellen. Rot süß warm ꝛc. erscheinen als durchaus einfache, völlig homogene Inhalte, ohne irgend eine innere Organisation, und ohne daß es möglich wäre einen wirklichen sachlichen Unterschied zwischen den Teilen nachzuweisen, die man etwa im Denken in ihnen unterscheiden könnte; dabei völlig gleichgültig gegen jede bestimmte Form, gegen räumliche Größe und gegen bestimmte Intensitäten, und gleichwohl so, daß sie ohne irgend eine Form Ausdehnung und Intensität überhaupt nicht vorstellbar sind. Kürzer gesagt: ihr Charakter ist der der Adjektivität, d. h. sie können nur an einem Andern, an einem Subjekt vorgestellt werden, von dessen Natur sie Form Ausdehnung und Intensität erst bestimmt bekommen. Oder am einfachsten: Qualitäten sind nicht die Dinge, sondern die Dinge haben die Qualitäten.

Da dies nun von allen, auch von angeblich 'übersinnlichen' Qualitäten (von denen wir gar keine Beispiele kennen) notwendig gilt, so kann keine Qualität dem 'Was' eines Dinges gleichgesetzt werden, weil jede vielmehr das 'Was' voraussetzt, um von ihm die durchgängige Bestimmtheit zu empfangen, durch die sie überhaupt erst als etwas Wirkliches vorgestellt werden kann.

§ 17.

Hiergegen kann eingeworfen werden, ein Mißverständnis sei auf unserer Seite. Wir seien so verfahren, als lägen Qualitäten, die nach Größe Ausdehnung und Intensität noch unbestimmt wären, von Anfang an als eine Art von Material vor, aus welchem durch nachträgliche Bestimmung, durch einen gewissen Zuschnitt die einzelnen Dinge erst zu formen seien. Und diese verkehrte Unternehmung, die Dinge *machen* zu wollen, erzeuge uns erst das falsche Bedürfnis, noch ein anderes, tieferes 'Was' oder Wesen jedes Dinges aufzusuchen, von dem dieser jedesmalige Zuschnitt abhinge. Die Metaphysik aber habe eben *nicht* zu fragen, wie Dinge *gemacht* werden, sondern wie sie *gedacht* werden müssen, nachdem sie da sind. Der Satz nun, das 'Was' eines Dinges bestehe in einer einfachen Qualität, meine damit natürlich nicht eine solche *allgemeine* Qualität, sondern schließe in diesen Ausdruck gleich von vornherein die durchgängige Bestimmtheit mit ein, die *wir* erst nachträglich hinzufügen wollten. Eine solche durch und durch individualisierte Qualität als wirklich gesetzt *sei* dann sofort das 'Was' des Dinges und setze keinen andern Träger voraus.

Gegen diesen Einwurf replizieren wir so: Die Dinge 'machen' wollten auch wir nicht, sondern wir behaupteten, daß sie, nachdem sie sind, *so nicht gedacht* werden können, wie uns hier vorgeschlagen wird. Denn auch wenn wir die Qualität durchgängig bestimmt denken, so fällt sie dadurch nicht aus dem Umfang des Begriffs der Qualität heraus. Die Annahme, daß durch selbständige Setzung die 'Qualität' zum 'Dinge' werde, würde mit der Behauptung gleichbedeutend sein, durch die Setzung selbst sei der Mangel beseitigt, der die Qualität vorher hinderte, selbständig gesetzt zu werden.

§ 18.

Diese Unmöglichkeit, das Wesen eines Dinges in der Form einer Qualität zu fassen, wird deutlicher, wenn wir uns besinnen,

daß wir ja die Dinge nicht um ihrer selbst willen, sondern deswegen annehmen müssen, weil wir Subjekte, Träger oder Anknüpfungspunkte für die veränderlichen Erscheinungen suchen, die den Weltlauf zusammensetzen. Hier ist es nun nötig, die andere der oben (§ 13) gestellten Fragen zu berücksichtigen, und nach der Bedeutung der Beziehungen zu fragen, deren Affirmation das sein soll, was wir das 'Sein' der Dinge nannten.

Nun kommen zwischen zwei Qualitäten a und b allerdings eine Menge von Beziehungen vor, z. B. der Gleichheit, Ähnlichkeit, der abgestuften Verwandtschaft, des Gegensatzes, des Mehr oder Minder ꝛc. Allein bei weiterer Überlegung findet sich, daß alles dies bloße Vergleichungsbeziehungen sind, die aus der Natur von a und b dann allerdings folgen, wenn wir, in unserm Bewußtsein, die beiden Vorstellungen von a und b vergleichen, die aber zwischen a und b selbst, unabhängig von unserer Vergleichung, eigentlich gar nicht bestehen, weil a und b durch sie in ihren Naturen nicht bestimmt, bedingt, beschränkt oder irgendwie beeinflußt werden, vielmehr von dem Bestehen einer solchen Beziehung gar nichts merken oder leiden, auch offenbar an ihrer eigenen Natur keinen Zuwachs und keine Änderung dadurch erfahren können, daß wir sie, z. B. a, nach und nach willkürlich mit unzähligen immer neuen andern Objekten p q r s . . . vergleichen.

Diejenigen Beziehungen dagegen, von denen metaphysisch die Rede sein darf, müssen solche sein, die nicht bloß in unserm vergleichenden Denken zwischen a und b angestiftet werden können, sondern zwischen a und b selber bestehen. Und dieser Ausdruck hat nur den Sinn, daß die Natur und der Zustand von a und b durch diese Beziehung wechselseitig bestimmt, bedingt oder verändert werden, daß also a und b von einander leiden.

Der Begriff dieser realen Beziehungen ist also identisch mit dem freilich noch weiter zu untersuchenden Begriff der Wechselwirkung. — Als Beispiel dieser beiden Beziehungsklassen kann man 'Widerstreit' und 'Widerstand' ansehen. Was nur widerstreitet,

ist nur im Denken entgegengesetzt; was einander widersteht, wirkt auf einander entgegengesetzt.

§ 19.

Solcher Wechselwirkungen nun würde das 'Was' eines Dinges dann nicht fähig sein, wenn es durch eine einfache Qualität bestimmt gedacht würde. Denn eine einfache Qualität kann nur entweder sein, was sie ist, oder nicht sein. Aber sie ist nicht fähig, irgend eine Bestimmung zu ertragen, bei welcher sie zwar bliebe, aber doch anders würde, als sie vorher war.

Denn wollte man selbst annehmen, die Qualität a ginge über in eine andere α, die ihr selber ähnlich bliebe, so würde doch diese Ähnlichkeit beider immer bloß eine Vergleichungsbeziehung sein, welche für ein Bewußtsein Bedeutung hat, das a und α in Vergleichung bringt; das α selbst aber würde doch immer etwas Anderes als a und nicht Dasselbe sein. Gerade so nämlich, wie zwei gleiche Dinge A und A deswegen doch nicht ein Ding sind, so würden zwei ähnliche Qualitäten a und α durch diese Ähnlichkeit noch in gar keinen inneren Zusammenhang gesetzt, sondern blieben trotzdem einander so fremd, als hätten sie gleich von Anfang an an ganz verschiedenen Stellen der Welt zugleich existiert.

Es geht also, wenn eine Qualität verändert gedacht wird, eigentlich sie selber ganz zu Grunde, und an ihre Stelle tritt etwas Anderes, von dem sich ein sachlicher Zusammenhang mit dem Vorigen gar nicht, sondern nur irgend ein Grad der Verwandtschaft, der Ähnlichkeit oder des Gegensatzes angeben läßt. Dies ist schon von Aristoteles bemerkt worden: Qualitäten sind unveränderlich und können deswegen nicht Dinge sein, von denen wir Veränderlichkeit, d. h. Fortdauer im Anderswerden, verlangen.

Zur Erläuterung noch folgendes: Wenn ein weißer Körper schwarz wird oder ein kalter warm, so wird nicht das Weiß zu Schwarz und nicht die Kälte warm, sondern das erste dieser Prädikate hört ganz auf zu sein und das zweite tritt ein, so daß also

nur ein Wechsel der unveränderlichen Qualitäten an dem Körper, welcher dabei fortdauert, aber nicht eine Veränderung der Prädikate selbst eintritt.

§ 20.

Der Grund des Ungenügens der Qualität zum Ausdruck des 'Was' eines Seienden lag gerade in der Einfachheit, die man ausdrücklich verlangen zu müssen glaubte, und die verursachte, daß jede Änderung der Qualität sogleich eine totale Aufhebung dieses ganzen 'Was' wurde und alle Kontinuität zwischen dem Vorigen a und dem Späteren α aufhörte. Hierdurch wird man zunächst zu dem paradoxen Satze geführt, daß das Wesen eines Dinges nicht einfach, sondern notwendig zusammengesetzt sein müsse.

Um nun das Befremdliche dieses Satzes zu entfernen, müssen wir behaupten, es sei ein Unterschied zwischen der Einheit, die man von jedem Dinge verlangen müsse, und der Einfachheit, durch die man dieser Forderung irrtümlich zu genügen suchte. 'Einfachheit' kommt, wie wir bereits sahen, eben nur den Qualitäten zu, die als solche ihre übrige Form und Begrenzung von einem Andern erwarten und eben deshalb nicht Einheiten sind, die gegen Vermehrung Verminderung Veränderung einen Widerstand leisteten. 'Einheit' dagegen finden wir nur in einem Zusammengesetzten, sofern die Formel oder das Gesetz, welches die Art des Zusammenhanges der verbundenen Elemente bestimmt, jede Vermehrung oder Verminderung der Elemente abweist, eine Veränderung dagegen zwar zuläßt, sie aber dadurch kompensiert, daß der Veränderung eines Elementes der Zusammensetzung eine korrespondierende aller übrigen Elemente nachfolgt, so daß das neue Ganze derselben Formel unterworfen bleibt, wie das frühere.

Dies vorläufige Resultat läßt sich so ausdrücken: wenn wir die Denkform aufsuchen, in welcher sich das, was wir als das Wesen des Dinges meinen, dieser Meinung adäquat auffassen läßt, so ist es nicht die Form der Anschauung, welcher als Objekt,

Inhalt oder Gegenstand eine einfache Qualität gegenüberstände, sondern die Form des Begriffs, die ihren Gegenstand in Gestalt einer Regel, einer Formel oder einer gesetzgebenden Idee auffaßt.

§ 21.

Hiergegen erheben sich nun folgende Einwürfe. Vor allem scheint eine 'Formel' oder ein 'Gesetz', obgleich es sich in der angegebenen Weise in dem Wechsel seiner Beziehungspunkte mit sich identisch erhält und daher eine frühere und eine spätere Gestalt des Dinges als das in der Veränderung bleibende Element untereinander zur Einheit verknüpfen kann, dennoch selber gar nicht die Einheit zu sein, die wir in dem Wesen des Dinges suchen. Denn offenbar läßt sich jedes Gesetz nur als eine Verbindung vielfacher Beziehungen zwischen mannigfaltigen Elementen denken.

Gegen diesen Einwurf reicht es hin zu bemerken, daß die 'Einheit', die wir in dem Gegenstand eines Gedankens meinen, in keiner Weise durch die Vielfältigkeit der Hülfsmittel beeinträchtigt wird, die wir in unserm Denken verbinden müssen, um einen ausdrückbaren Begriff des von uns gemeinten Einen hervorzubringen. 'Eins' sowohl als 'einfach' kann an sich selbst sehr vieles sein, wovon wir dennoch keine einfache, sondern nur eine aus vielen Einzelvorstellungen zusammengesetzte Begriffsbestimmung haben können.

Dies nun setzen wir hier voraus. Die Formel', die das Wesen eines Dinges bezeichnen soll, ist eine aus vielen Beziehungen zusammengesetzte Formel nur eben für unser Denken. In der Sache selbst ist das, was wir so bezeichnen, nur der ganz einheitliche Sinn, der in allen diesen Beziehungen gleichmäßig herrscht und der eben zu einer Mannigfaltigkeit einzelner Beziehungen erst dann wird, wenn unser Denken das einheitlich gemeinte Wesen des Dinges zuerst willkürlich in seinem speciellen Verhältnis zu bestimmten Beziehungspunkten auffaßt und dann diese partiellen Auffassungen wieder zu einer Totalauffassung jener Einheit zu summieren sucht.

§ 22.

Ein zweiter Einwurf würde darin bestehen, daß dem, was wir eine Formel, eine Idee oder einen Begriff nennen, das Allerwesentlichste fehle, um das Wesen eines Dinges bilden zu können, nämlich einfach gesagt eben die Realität selbst. Es sei immer nur ein Gedankeninhalt, von dem nicht einzusehen sei, wie er mehr als ein solcher, wie er also ein Ding sein könne.

Dieser Einwurf enthält ein Mißverständniß dessen was wir meinten, welches sich am leichtesten zeigt, wenn wir überlegen, daß ja jede beliebige Definition, die irgend jemand für das Wesen eines Dinges aufstellen könnte, allemal sich in dem Falle befinden würde, nur einen unrealen Gedanken auszudrücken, welcher sich natürlich in Ewigkeit von dem wirklichen Dinge selbst, dessen Begriff er vorstellen soll, unterscheiden wird. Wenn wir daher das 'Was' eines Dinges als Begriff bezeichneten, so drücken wir durch diesen Namen nicht den modus existendi aus, den dieses Wesen haben soll (denn es soll nicht als Begriff, als bloßer Gedankeninhalt existieren), sondern wir drücken damit eben nur den modus concipiendi, d. h. die Art aus, in der das Wesen des Dinges, welches an sich unabhängig von unsern Gedanken ist, in diesen unsern Gedanken begriffen wird.

Unsere Vorstellung von dem 'Was' des Dinges enthält also die zwei durchaus zusammengehörigen Vorstellungen, erstens: des im Denken reproduzierbaren Inhalts, durch den ein Ding sich von andern unterscheiden würde (essentia), und zweitens: der unabhängigen Wirklichkeit, in welcher dieser Inhalt uns gegenüber gesetzt ist (existentia). Diese beiden Vorstellungen sind in unserm Denken trennbar, je nachdem wir unsere vergleichende Aufmerksamkeit ausschließlich bald auf das richten, was die einzelnen Dinge unterscheidet (essentia), bald auf das, was ihnen allen gemein ist, sofern sie Dinge sind (existentia). Aber in der Sache hat diese Trennung gar keine Bedeutung. Man muß sich durchaus entwöhnen, ein Ding zusammensetzen zu wollen aus einem noch nicht wirklichen Inhalt und

einer hinzukommenden Wirklichkeit, oder aus einer inhaltlosen Wirklichkeit und einem hinzukommenden Inhalt.

Wir schließen daher damit ab, daß aus Mangel an andern Ausdrücken unser obiger Satz unvollkommen war. Wenn das Was des Seienden als eine ‘Formel’ bezeichnet wird, so ist diese ‘Formel’ ausdrücklich als eine nicht bloß für uns denkbare, sondern als ein von unserm Denken unabhängiger lebendiger Inhalt zu verstehen.

§ 23.

Wenn auch dies als zugestanden gilt, wenn wir uns also bescheiden, das Wesen des Dinges als eine in ihrem Entstehen stets unbegreifliche Verbindung der existentia und essentia zu betrachten, so müßte doch das, was wir als das Wesen (essentia) des Dinges ansehen, wenigstens ohne Widerspruch vereinbar mit dieser unabhängigen Wirklichkeit sein. Eben weil uns dies bei der Qualität nicht der Fall zu sein schien, glaubten wir diese nicht für das Wesen eines Dinges ansehen zu dürfen. Nun erhebt sich hier der *dritte Einwurf*: daß es mit dem, was wir hier an ihre Stelle setzen wollen, ganz ebenso schlimm stehe. Denn alles, was wir ‘Gesetz’, ‘Formel’ oder ‘Idee’ nennen, ist nach dem allgemeinen Sprachgebrauche durch einen *allgemeinen Satz* auszudrücken, enthält also eine in vielen Wiederholungsfällen gleichmäßig vorkommende Regel der Verknüpfung irgend welcher mannigfacher Beziehungspunkte. Eine solche allgemeine Verhaltungsweise, die auf viele Fälle paßt, kann nun unmöglich als etwas selbständig Wirkliches existieren und noch weniger das Wesen eines Dinges ausmachen. Sie wird immer bloß das ausdrücken, was *vielen Dingen gemeinsam* ist, und daher auf ein anderes Subjekt zurückweisen, welches durch seine eigne Natur überhaupt erst dieser allgemeinen Verhaltungsweise einen Fall der wirklichen Anwendung verschafft; und dieses andere Subjekt würde dann das eigentliche wahre Ding ausmachen.

Hiergegen erinnern wir zunächst, daß allerdings unser obiger Satz aus Mangel an sprachlichen Ausdrücken diesem Einwand aus-

gesetzt ist. Wir korrigieren daher ausdrücklich diese Ungenauigkeit: wenn wir die Ausdrücke 'Formel' und 'Gesetz' brauchten, so wollten wir nur den Gedanken einer beherrschenden und bestimmenden Macht über dem Zusammenhang eines Mannigfaltigen benutzen, der in diesen Worten liegt; der Gedanke der Allgemeingültigkeit dagegen, der in ihnen sprachlich auch liegt, war uns unbrauchbar und muß, als demjenigen, was wir meinten, geradezu entgegengesetzt, jetzt negiert werden. Jene 'Formel', die wir als das Wesen eines Dinges meinten, ist nicht ein allgemeiner tausendfältiger Wiederholung fähiger Satz, sondern ein durch und durch individuell bestimmter Inhalt, also eine das Mannigfaltige bestimmende Macht, die nur an einem Raumpunkte der Welt vorkommt, nur in einer bestimmten Zeitstrecke wirkt und in der Intensität und Art ihres Wirkens gleichfalls vollkommen individuell determiniert ist.

§ 24.

Alle diese Rechtfertigungen werden gleichwohl keine volle Befriedigung gewähren. Immer wieder wird es so scheinen, als wenn alle unsere Definitionen des Wesens eines Dinges doch nur sein Verhalten bezeichneten, wodurch es sich von andern Dingen unterscheidet, und daß immer noch das eigentliche reale Subjekt fehlt, dem dieses Verhalten zukommt.

Diese Sucht, immer weiter zurück ein immer absoluteres Subjekt für das unterscheidende Wesen eines Dinges zu suchen, ist so alt wie die Philosophie und hat immer den Gegensatz zwischen Form und Stoff (μορφή und ὕλη) hervorgebracht, der sich uns auch in jedem Augenblick wieder aus der gewöhnlichen Beobachtung der Dinge erneuert. Unsere sinnliche Erfahrung findet zusammengesetzte Dinge vor. Sehr leicht läßt sich hier (z. B. bei unseren Geräten) die Masse, aus der sie bestehen, als etwas sich selbst Gleiches von den verschiedenen Formen trennen, die sie annehmen kann. Und so gewöhnen wir uns daran, Dinge zu denken als aus einem indifferenten 'Stoff', der an sich nichts Bestimmtes ist, und einer ihm

aufgeprägten 'Form' bestehend. Eine kurze Überlegung zeigt aber, daß zu dieser mannigfaltigen Formung jene 'Stoffe', wie Thon, Metall ꝛc. nur deswegen fähig sind, weil sie aus unzähligen Teilen bestehen, die der mannigfachsten Zusammensetzung unterliegen können, und daß ferner diese 'Stoffe' nicht als etwas an sich Unbestimmtes den spätern 'Formen' gegenüberstehen, sondern daß jeder einzelne Teil derselben ein durch bestimmte Eigenschaften selbst ganz wohl charakterisiertes Ding ist. Fassen wir nun einen dieser Teile, der jetzt also den Namen eines Dinges allein verdienen würde, ins Auge, so erneuert sich freilich für uns die alte Gewohnheit, auch in ihm wieder ein reales Subjekt zu suchen, dem seine Eigenschaften bloß zugehören. Und es kann ja allerdings sein, daß wir z. B. bei Vergleichung der verschiedenen chemischen Elemente wirklich auf eine gemeinsame Materie stoßen, die in ihnen allen das eigentlich Reale ist und nur verschiedene Formen in ihnen angenommen hat. Allein auch diese 'Materie' wird dann immer als eine selber durch ursprüngliche Eigenschaften bestimmte angesehen werden müssen; die Annahme dagegen, daß auch in ihr wieder als eigentlicher Träger dieser Eigenschaften ein an sich eigenschaftsloses schlechthin-Reales vorhanden sei, welches man nur als die in Wirklichkeit vorhandene Möglichkeit (δύναμις) der späteren Eigenschaften ansehen könne, führt auf die Widersprüche zurück, die schon früher bei dem Anfang der Frage nach dem 'Was' des Seienden erörtert worden sind.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist dies: es ist einmal eine für unser Denken durchaus unvermeidliche, dennoch aber entschieden abzuweisende Gewöhnung, sich die thatkräftige Wirklichkeit, durch die sich ein Ding von dem bloßen Gedankenbilde dieses Dinges unterscheidet, geknüpft zu denken an einen absolut starren Kern, an ein Stück Realitätsstoff, der für sich gar nichts Bestimmtes wäre, sondern bloß die Aufgabe hätte recht tüchtig zu sein und die Handgreiflichkeit seiner Existenz nun auch dem charakteristischen Inhalt mitzuteilen, der sich um ihn herumhängt (ihm 'inhäriert'). Dieser Gewohnheit entgegengesetzt ist vielmehr zu behaupten, 'Realität'

bestehe in nichts weiter, als in der der Art ihrer Entstehung nach absolut unbegreiflichen thatkräftigen Wirklichkeit, in welcher ein bestimmter Inhalt des Dinges gesetzt ist, und durch welche es sich nun als Ding von seinem bloßen Gedankenbild unterscheidet. Überall aber, wo diese Wirklichkeit eines Inhaltes gesetzt sei, entsteht nachträglich für unser Denken die unvermeidliche Täuschung oder der optische Schein, als wäre in dieser so gesetzten Wirklichkeit des bestimmten Inhalts ein ganz fester Mittelpunkt, ein an sich inhaltloses Reales vorhanden, welches diesem Inhalt als Träger, Subjekt oder Mittelpunkt dient.

Drittes Kapitel.

Von der Veränderung.

§ 25.

Unser metaphysisches Interesse an dem Begriffe des Dinges beruht darauf, daß es der Mittelpunkt veränderlicher Erscheinungen sein soll. Eine vollständige Bestimmung dessen, was wir unter dem Wesen des Dinges verstehen sollen, ist deshalb unmöglich, ohne zuvor sein Verhältnis zur Veränderung geprüft zu haben.

Was nun zunächst den allgemeineren Begriff des Werdens betrifft, der in dem der Veränderung enthalten ist, so bemerkt man leicht, daß er weder logisch noch metaphysisch ein Objekt weiterer Untersuchung sein kann. Aus noch einfacheren Begriffen durch Zusammensetzung definieren läßt sich das 'Werden' nicht. Alle derartigen Versuche, wie z. B. Werden sei Einheit des Seins und Nichtseins, laufen in offenbare Zirkel aus. Denn ganz deutlich ist nicht jede beliebige Einheit, in die wir Sein und Nichtsein zusammenfassen, sondern nur diejenige mit dem Werden gleichbedeutend, in welcher wir das eine Glied dieses Paares in das andere übergehen lassen. In diesem Gedanken des Überganges aber oder der Succession oder des einander Ausschließens zweier Beziehungsglieder, die dennoch

einander berühren, liegt ganz offenbar, wenn auch durch Verschiedenheit der Ausdrücke maskiert, genau schon der Begriff des Werdens, den man definieren wollte. Metaphysisch aber: wie es gemacht wird, daß ein Werden zustande komme, daß also etwas aufhöre und dafür etwas anderes anfange, läßt sich auch nicht sagen. Denn jeder Versuch einer solchen Erklärung würde die Vorstellung irgend eines Vorgangs enthalten müssen. Und dieser 'Vorgang', worin er auch immer bestehen möchte, würde schon ein- oder mehreremal dasselbe 'Werden' enthalten müssen, zu dessen Verwirklichung er selber führen sollte.

Als Aufgabe bleibt uns mithin bloß diese: die Anwendung zu bestimmen, welche von diesem an sich selbst nicht weiter analysierbaren Begriffsinhalt in der richtigen Deutung der Wirklichkeit gemacht werden darf.

§ 26.

Unsere gewöhnliche Weltansicht setzt nun voraus, das 'Werden' komme in Form der Veränderung vor, d. h. ein Ding A bleibe, während an ihm seine Zustände m n o p . . miteinander abwechseln. In dieser Vorstellung (Herbart) liegt nun allerdings der Widerspruch, daß nach dem Gesetz der Identität A nur = A sein kann, nicht aber in eine Vielheit von successiven oder simultanen Zuständen übergehen kann.

Die Untersuchungen, die sich hierauf beziehen, zerfallen in drei Gruppen: zunächst in Versuche, die Thatsache dieses Widerspruchs zu leugnen oder seine Wichtigkeit abzustumpfen; dann zweitens in eine Ansicht, welche die unveränderliche Einheit und Identität des Dinges festzuhalten sucht, die Veränderung dagegen als eine aus den veränderlichen Beziehungen der Dinge untereinander entstehende und mit ihnen wechselnde Erscheinung auffaßt; endlich eine dritte, die im Gegenteil den Begriff des Dinges, dessen Einheit ihr nicht zu retten scheint, völlig aufgiebt und in der Wirklichkeit nur eine gesetzmäßig verbundene Reihe von Erscheinungen zu sehen glaubt.

§ 27.

In der 'Veränderung' liegt, wie bereits angedeutet, der Widerspruch, daß ein Ding a, indem es zu α wird, dennoch fortfährt = a zu bleiben. Eine kurze Überlegung lehrt, daß die gewöhnlichen Ausreden, es änderten sich nur die 'unwesentlichen', nicht die wesentlichen Eigenschaften, nur die Zustände oder Erscheinungen, nicht das Wesen selbst, nur das was es an sich hat, aber nicht das was es an sich ist, bloße Redensarten sind, die den Widerspruch verdecken, ohne ihn wegzubringen. — Nur zwei ernsthaftere Theorien sind der Erwähnung wert.

Zuerst die, welche, in der Praxis der Naturwissenschaften ausgebildet, in neuester Zeit von Herbart metaphysisch formuliert worden ist und welche behauptet, der Grund der Schwierigkeiten liege darin, daß wir die uns umgebenden Erfahrungsdinge fälschlich als Einheiten ansehen; in Wahrheit sei jedes von ihnen eine Vielheit verbundener einfacher realer Wesen. Von diesen letzteren sei jedes völlig unabhängig von jedem andern, bedürfe daher einer 'Beziehung' zu diesen gar nicht und könne eben deshalb, ohne irgend etwas zu leiden, aus einer Beziehung zu ihnen in eine andere übergehen. Es ändere sich also an dem wahrhaft Wirklichen, an diesen einfachen realen Wesen, durchaus nichts; es finde nur eine Abwechselung der Beziehungen zwischen ihnen statt. Und in dieser liege kein Widerspruch, weil die Beziehung c, während sie in eine andere γ übergeht, dabei selbst wirklich aufhört zu sein und nicht, wie man es sich von den 'veränderlichen Dingen' dachte, dabei fortfährt = c zu bleiben. — Je nachdem nun zwischen diesen realen Wesen die 'Beziehungen' sich ändern, ändern sich auch ihre Bilder in uns.

Nun ist leicht einzusehen, daß man durch diese Auffassung ganz so, wie es bekanntlich in den Naturwissenschaften geschieht, die Veränderung wirklich aus der ganzen äußeren Natur eliminieren kann. Allein es bleibt dann noch übrig, worum sich die Naturwissenschaften nicht kümmern, die Veränderung der Bilder zu erklären, die unter

diesen Bedingungen in uns, den beobachtenden Subjekten, entstehen. Wenn nun, wie diese Ansicht annimmt und wie auch angenommen werden muß, die Seele gleichfalls ein reales Wesen ist, so kann sie nicht in dem einen Augenblick α vorstellen und in einem zweiten β, ohne sich in dem ersten in einem andern innern Zustand zu befinden, als in dem zweiten, und es ist nicht denkbar, daß auch diese Veränderung der innern Zustände in der Seele nicht wirklich stattfände, sondern bloß für einen zweiten Beobachter in ihr stattzufinden scheine. Auch würde sich die Frage sogleich wiederholen, wie nun für diesen zweiten Beobachter in dem einen Augenblick der Schein, die erste Seele stelle α vor, im zweiten der Schein, sie stelle β vor, entstehen könne, wenn nicht in diesem zweiten Beobachter die wirkliche Veränderung stattfindet, die man in dem ersten noch vermeiden wollte. ‚In veränderten innerlichen Zuständen sich befinden' aber heißt nichts anderes als ‚verändert werden', und es ist gar nicht möglich, sich die Akte des Vorstellens von α und von β als bloße abwechselnde Anhängsel an ein während derselben völlig unverändertes Wesen der Seele vorzustellen.

Es folgt also: Nicht alle Wesen können unveränderlich sein, sondern dasjenige muß allemal veränderlich sein, welchem die andern veränderlich scheinen sollen. Gilt aber dies einmal, so ist auch kein zwingender Grund mehr, diese andern, die Dinge im Gegensatz zu den Seelen, für notwendig unveränderlich anzusehen.

§ 28.

Eine entgegengesetzte Ansicht sucht den Widerspruch zu vermeiden, indem sie alles bleibende Reale, die Dinge, leugnet und den Weltlauf als bloßen Fluß, als ‚absolutes Werden' des einen zum andern betrachtet.

Die Unmöglichkeit dieser Ansicht zeigt sich schon in der Schwierigkeit, diesem ‚Einen' und ‚Andern' einen bestimmten Namen zu geben. Sagt man, ein ‚Zustand' folge auf den andern, so bleibt das ein bloßes unverständiges Wort. Denn Zustände sind nichts, wenn sie

nicht irgend wessen Zustände sind; sie setzen also das bleibende Subjekt voraus. Sagt man: 'Erscheinung' folge auf 'Erscheinung', so muß, wenn dies Sinn haben soll, angegeben werden, wem diese Erscheinungen erscheinen; und dieses Subjekt muß ein dauerndes sein. Denn wenn es selbst ohne allen Bestand in einem Augenblicke X, im andern Y wäre, so würde die zweite Erscheinung β, die auf α folgt, einem andern Subjekt erscheinen als jene; es würde also niemand geben, für den auch nur eine Succession von Erscheinungen stattfinden könnte. Denn diese bedingt notwendig, daß dasselbe Subjekt, dem α erschien, auch β wahrnehme.

Außerdem würde sich fragen, ob dies angebliche bloße Werden als ein völlig principloses, oder als ein gesetzlich geordnetes gedacht werden solle. Die erste Annahme ist zu absurd und im Widerspruch mit der Erfahrung, um Beachtung zu verdienen. Die andere widerspräche sich selbst; denn wenn auf α nach irgend einem Gesetz ein β folgen soll, zwischen α und β aber nichts Dauerndes ist, welches sie verbinden könnte, so ist nicht einzusehen, woher, um uns bildlich auszudrücken, ein von dem Gesetz jetzt verlangtes β merken sollte, daß im vorigen Augenblick ein α vorangegangen, β selbst also in diesem Augenblick zum Entstehen verpflichtet sei.

Man kann endlich hinzufügen, daß die Welt nicht bloß einen in irgend einer Reihenfolge geschehenden Ablauf von Ereignissen darbietet, sondern daß wir auch, durch praktisches Eingreifen, diesen Ablauf ändern können — eine Behauptung, die wenigstens denen nicht bestreitbar sein wird, die nicht zu gunsten der hier zurückgewiesenen Theorie ganz Unglaubliches und sonst niemals Gedachtes gewaltsam behaupten wollen. Eine Möglichkeit des Einwirkens aber setzt eine Möglichkeit des Leidens und der Rückwirkung auf der Seite dessen voraus, worauf wir einwirken; auf bloße 'Erscheinungen' dagegen, die keiner Veränderung fähig sind, ist auch keine Einwirkung möglich.

Alle diese Gründe beweisen, daß man ebenso, wie man oben (§ 27) die Veränderung nicht aus allen Dingen eliminieren konnte,

hier nicht die Realität aus der ganzen Welt der Erscheinungen hinwegdisputieren kann.

§ 29.

Bevor wir nun eine Entscheidung treffen, erinnern wir uns, daß der Begriff der Veränderung in den Anwendungen, die wir wirklich von ihm zu machen pflegen, den kurzen und schroffen Widerspruch gar nicht enthält, den wir oben durch die Formel ausdrückten: a, indem es b werde, bleibe dabei = a.

Zuerst nämlich wird a gar nicht zu b, d. h. wir meinen niemals, daß aus einem a alles mögliche, seiner ursprünglichen Natur Fremde und Unvergleichbare entstehen könne; sondern wir setzen mit mehr oder weniger Klarheit des Bewußtseins darüber eigentlich immer voraus, a könne nur in eine unzählige Reihe $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ übergehen, die untereinander alle verwandt sind, sich sämtlich aus dem ursprünglichen a ableiten lassen und niemals in eine der Formen $\beta\ \beta_1\ \beta_2 \ldots$ übergehen können, welche in ebensolcher Weise ein anderes Wesen b in seiner Veränderung annimmt oder durchläuft. Und seinerseits geht b aus der Formenreihe $\beta\ \beta_1\ \beta_2 \ldots$ niemals in die Reihe $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$ über. So denken wir uns z. B. die Veränderungen der einfachen Elemente. Blei und Quecksilber können beide eine große Mannigfaltigkeit von Formen annehmen, aber niemals geht Blei in eine der Formen des Quecksilbers, noch dieses in eine der Blei-Formen über. In der ganzen Reihe dieser Formen aber erhält sich der ursprüngliche Charakter a resp. b des Metalls dergestalt als eine herrschende oder mitwirkende Bestimmung oder als ein so unverlierbarer Charakter, daß man von jeder Form α_n resp. β_n durch eine Anzahl von Mittelstufen zu jeder andern, und so auch zu a resp. b zurückgelangen kann. Dieses Hin- und Herverwandeln in einer geschlossenen Formenreihe, die niemals überschritten wird, ist das, worin zugleich die Veränderung eines Elementes und zugleich das besteht, was man seine Unveränderlichkeit oder Konstanz nennt.

Endlich gehört zu diesem Gedanken als notwendige Ergänzung

ein zweiter. Da nämlich jede der Formen α α_1 α_2 . . . in a gleichmäßig begründet sein soll, so kann der Grund, warum in einem bestimmten Augenblick a sich nicht in α sondern in α_1 verwandelt, nicht in a selbst, sondern muß in einer äußern Bedingung x liegen, sodaß also erstens a aus eigenem Antrieb oder grundlos in keine einzige seiner abgeleiteten Formen übergeht, sondern = a bleibt; daß es ferner, wenn anstatt der Bedingung x die andere y wirkt, nicht in α, sondern in α_1 übergeht, daß also jede dieser letzteren Formen allemal genau das ist, was nach allgemeinen Gesetzen aus a werden muß, wenn eine bestimmte Bedingung p auf a wirkt. — Hierdurch ist zugleich auch der Sinn des vorhin gebrauchten Ausdrucks, daß α α_1 α_2 . . . in a 'begründet' oder 'enthalten' seien, erklärt und berichtigt. In a allein nämlich sind sie gar nicht begründet, sondern nur in dem Zusammenhang des a mit x y oder z. Aber da x y z, wenn sie auf b wirkten, die Formen β β_1 β_2 . . . erzeugen würden, so ist natürlich das Wesen von a gleichfalls ein wichtiger und entscheidender Grund für die Gestalt, welche seine Veränderungen α α_1 α_2 . . . annehmen.

§ 30.

Durch diese Korrektion des Begriffes der Veränderung sind unsere Schwierigkeiten nicht völlig erledigt. Eigentlich ist bloß der Spielraum bestimmt und zwar verengt worden, innerhalb dessen sich alle Veränderungen eines bestimmten Wesens werden halten müssen. Die 'Veränderung' aber, der Übergang also eines a in ein α, welches nicht mehr = a ist, findet nach unserer Voraussetzung wirklich statt und ist nicht bloß scheinbar vorhanden. Was sich durch die ganze Reihe dieser Veränderungen fort erhält, das ist bloß die Konsequenz, mit welcher sich alle jene Formen α α_1 α_2 . . . aus einander hin und her entwickeln und nicht aus ihrer Reihe herausschreiten. Allein diese Konsequenz ist eigentlich nur für uns, die beobachtenden Subjekte, vorhanden; wir allein vergleichen die α α_1 α_2 . . . in unserm Denken und finden dann einen Faden der Einheit zwischen diesen Vorstellungen von α α_1 α_2 . . . Dagegen

fragt sich nun: inwiefern genießt das sich so verändernde Wesen selber auch sachlich eine solche Einheit, wie sie im Denken zwischen den verschiedenen Vorstellungen seiner Formen α α_1 α_2 ... hergestellt wird? nämlich wie genießt dies Wesen diese Einheit dann, wenn allemal α in dem Augenblicke aufhört, wo α_1 beginnt ꝛc? Es scheint, daß dann eigentlich nur eine Aufeinanderfolge verschiedener, zwar untereinander ähnlicher Dinge α α_1 α_2 ..., die aber doch nicht ein Ding oder ein Wesen sind, stattfinden könnte, sobald nicht sachlich in den sich verändernden Dingen irgend ein Vorgang hinzukommt, durch den diese verschiedenen α α_1 α_2 ... zusammengefaßt, in ihrer Selbständigkeit geleugnet und als bloße Zustände' eines und desselben Wesens nachgewiesen werden.

Worin dieser Vorgang bestehen könne, wird man im voraus und aus bloß abstrakten Überlegungen heraus niemals zu bestimmen vermögen. Daß es aber einen giebt, der diese Forderung befriedigt, erfahren wir in unserer eigenen Selbstbeobachtung, nämlich in dem Phänomen des Gedächtnisses und der Erinnerung. Wenn unsere Seele nach einem beständigen Gesetz und unter wechselnden Bedingungen nach und nach die Reihe von Zuständen α α_1 α_2 ... durchliefe, aber in jedem Augenblicke ohne Gedächtnis und Erinnerung des Vorigen, so würde es gar nichts helfen, wenn ihre Zustände α α_1 α_2 ... eine nach irgend einem Einheitsprincip zusammengehörige Reihe wären; sie selber (die Seele) würde doch in dem Augenblicke, wo sie α_1 ist, ein ganz anderes Ding sein, als sie in dem Augenblicke war, wo sie α war. Nur dieser merkwürdige Vorgang der Festhaltung der früheren Zustände in der Erinnerung und deren mögliche Vergleichung macht es der Seele möglich, sich selbst als bleibende Einheit diesen Formen oder Zuständen gegenüber zu fühlen und dadurch auch erst wirkliche Einheit zu sein.

Dies Beispiel beweist also, daß die Befriedigung der oben gemachten abstrakten Forderung überhaupt möglich, und daß sie kein Hirngespinst ist. Zugleich aber kennen wir kein anderes Beispiel, durch welches sie auf gleich anschauliche Weise befriedigt werden

könnte. Wir schließen also mit der Alternative: entweder liegt in der Natur der Dinge ein uns ganz unsagbarer Vorgang, durch den jene Forderung auch befriedigt wird, und dann sind die Dinge' wirkliche Wesen, in denen in der Veränderung sich eine wirkliche Einheit forterhält; — oder es liegt nichts derart in der Natur der Dinge, und dann sind sie eigentlich nicht Wesen, wenigstens nicht dauernde, und die 'Veränderung' geht über in eine Abwechselung des Daseins und Nichtdaseins verschiedener Dinge, deren Reihenfolge bloß durch Gesetze der Ähnlichkeit oder Verwandtschaft beherrscht wird.

Viertes Kapitel.

Von der Wechselwirkung.

§ 31.

Die zweite in dem Begriff der Veränderung enthaltene Voraussetzung, a gehe nicht von selbst, sondern nur unter bestimmten Bedingungen x oder y in α oder α_1 über, führt uns zum Kausalnexus, der in der That nur in dieser Frage seine natürliche Wurzel hat.

Der häufige Ausdruck, 'alles müsse seine Ursache haben', ist zuerst auf alles Wirkliche zu beschränken; denn die nicht 'seienden' sondern bloß geltenden' Wahrheiten haben keine Ursache. Die eine bedingt zwar die andere, aber keine bewirkt die andere; alle gelten gleichzeitig.

Aber auch nicht alles Wirkliche muß seine Ursache haben. Der bekannte aus dieser Fassung entspringende unendliche Regreß zu immer höhern Ursachen deutet hinlänglich einen in unseren Gedanken begangenen Fehler an. Man versichert sich seiner, wenn man sich nicht bloß der positiven Überredungskraft überläßt, welche die uns angewöhnte Meinung von der unumschränkten Gültigkeit des Kausalgesetzes auf uns ausübt, wenn man sich vielmehr die Frage stellt, ob sein kontradiktorisches Gegenteil, nämlich das ursachlose Sein

ebenso undenkbar ist, wie die Abhängigkeit alles Wirklichen von einer Ursache uns wahrscheinlich scheint. Man sieht dann sehr leicht, daß die Vorstellung eines schlechthin und unbedingt Seienden, so lange dies unverändert sich selbst gleich bleibt, nicht die geringste Denkunmöglichkeit einschließt.

Die Notwendigkeit, eine Ursache zu suchen, tritt erst mit dem Übergang des a in α, also mit der Veränderung ein; denn in der Natur von a liegt die gleiche Möglichkeit aller der Formen α α_1 α_2 ... und die Wirklichkeit keiner einzigen. Daß also in einem bestimmten Augenblick a in α_2 und nicht in α_3 übergeht, und daß es überhaupt nicht = a bleibt, dazu bedarf es einer Ursache außerhalb a.

§ 32.

Noch in einer anderen Hinsicht ist der gewöhnliche Begriff der Kausalität zu korrigieren. Man darf nicht von einer schaffenden Ursache' so sprechen, wie es in den Naturwissenschaften freilich nicht mehr, in andern Fällen doch noch häufig geschieht, nämlich so, als sei die Ursache gänzlich Herrin darüber, ob sie etwas und was sie hervorbringen will, als brächte ferner sie allein ihre jedesmalige Wirkung hervor und als dienten diejenigen Dinge, an denen diese Wirkungen zum Vorschein kommen, nur als passive oder vielmehr nur als rezeptive gleichgültige Gefäße für die Aufnahme derselben. Eine solche Auffassung würde ja nur innerhalb des Begriffs der Ursache dieselben Rätsel wiederholen, die wir durch diesen Begriff in den übrigen Veränderungen der Dinge beseitigen wollen. Es würde sich nämlich wieder fragen, wie die Ursache u dazu komme, von den verschiedenen Wirkungen w w_1 w_2 .., die sie haben könnte, in jedem Augenblick eine mit Ausschluß der andern hervorzubringen.

Es reicht hin, an die Stelle dieses falschen Begriffs der schaffenden den der wirkenden Ursache zu setzen. Und dieser richtige Begriff des Kausalnexus enthält nun zwei verschmolzene Principien, das der Ratio *sufficiens* und das der Causa *efficiens*. Das erste drückt aus, daß ein neues Ereignis q niemals an die Stelle eines

früheren p treten kann, wenn nicht gerade q die notwendige und zwar die einzig notwendige Konsequenz aller der Umstände m n o ... ist, die mit p zusammen im Augenblicke vorher bestanden. Oder anders ausgedrückt: wie auch immer eine Ursache wirken mag, sie kann niemals eine beliebige Wirkung erzeugen, sondern immer bloß eine bestimmte, nämlich die, die in der Summe aller vorhandenen Vorzustände nach allgemeinen Gesetzen ohnehin begründet ist.

Die Causa efficiens aber ist unser Begriff von der Wirksamkeit, durch welche die an sich unter den gegebenen Umständen bloß denknotwendige Folge q nun auch verwirklicht wird. Der Grund einer Wirkung ist allemal ein Verhältnis verschiedener Beziehungsglieder, aus welchem nach irgend einem allgemeinen Gesetz die bestimmte Wirkung w folgt, während nach demselben Gesetz aus einem andern Verhältnis eine andere Wirkung w_1 folgen müßte. Ursachen dagegen sind immer wirkliche Sachen oder Dinge, und zwar solche, in deren Eigenschaften und in deren Beziehungen zu einander eben das Verhältnis, welches den Grund eines w bildet, verwirklicht, also nicht bloß als möglicher Gedanke, sondern als Summe wirklicher Zustände wirklicher Wesen vorkommt. Daraus folgt dann, daß auch w, die Konsequenz jenes Grundes, nun nicht bloß als eine gültige aber unwirkliche Wahrheit aus dem Grunde folgt, sondern ebenfalls als wirkliches Ereignis, d. h. als Veränderung wirklicher Zustände wirklicher Wesen, entsteht.

§ 33.

Es reicht ferner hin, kurz zu erwähnen, daß die veränderliche Bedingung x oder y, die zu a hinzukommen mußte, um ein α zu erzeugen, niemals in einer allgemeinen Wahrheit (die ja als solche nur unveränderlich gelten, aber nichts bewirken könnte), sondern nur in veränderlichen Beziehungen des a zu einem zweiten Wesen b bestehen kann. Daraus folgt, daß zu jeder Wirkung mindestens zwei Ursachen zusammenkommen müssen, die metaphysisch ganz koordiniert, beide also gleich notwendig zur Er-

zeugung des w sind. Einseitige Wirkung eines Dinges auf das andere giebt es daher nie, sondern nur Wechselwirkung, deren vollständiger Begriff so lautet: Wenn zwei Dinge a und b in eine bestimmte Beziehung c treten, so geht a in α, b in β, c in γ über.

In der gewöhnlichen Naturbetrachtung kommt nun freilich oft vor, daß die ganze Gestalt der herauskommenden Wirkung (z. B. Explosion, Vegetation) fast ganz in dem einen Wesen a (Pulver, Pflanze) begründet ist, während das andere (Feuerfunke, Licht Luft Wasser) fast nur Hindernisse der Verwirklichung dieser in a vorbereiteten Wirkung hinwegzuräumen scheint. Dann pflegen wir die 'Ursache' häufig in a allein zu finden, und nennen b bloß den 'veranlassenden Reiz'. Oder es kommt auch vor, daß die Veränderung, die jedesmal beide, a und b, durch die Wechselwirkung erleiden, bei a sehr groß, bei b kaum sichtbar ist. Dann pflegen wir a (z. B. den Stein, der zerhämmert wird) fälschlich als allein passives Objekt, das b dagegen (z. B. den Hammer) als bloß thätige Ursache zu bezeichnen. Alle diese Ausdrucksweisen haben keine allgemeine metaphysische Bedeutung, sondern charakterisieren bloß die sehr verschiedenen Maße, in denen die oben erwähnten notwendigen Merkmale aller Wechselwirkung in den einzelnen Beispielen vorkommen.

§ 34.

Den ganzen Grund für die Gestalt einer Folge w enthält also nicht ein Wesen a (denn dann würde w nicht erst eintreten, sondern von jeher vorhanden sein), sondern er liegt verteilt in mindestens zwei Wesen a und b, die in irgend einer veränderlichen Beziehung c zu einander stehen.

Bisher nun hat unser Denken das vereinigende Band abgegeben, durch welches die von einander unabhängigen Naturen der Wesen a und b in demselben Bewußtsein zusammengebracht und aus ihrer Vergleichung der Gedanke des w als notwendige Konsequenz gezogen worden ist. Was entspricht nun aber in der Sache selbst dieser verknüpfenden Thätigkeit unseres Denkens? Wie kann

es zugehen, daß die Naturen zweier Wesen a und b, welche zunächst durch seine absolute Kluft als ganz selbständig von einander geschieden sind, zu einander in eine solche veränderliche Beziehung treten, in welcher sie beide nicht fortfahren können, jedes für sich gleichgültig fortzuexistieren, sondern genötigt sind, jenes w (dessen Vorstellung im Denken aus der Kombination der Vorstellungen des a und b konsequent folgt) nun auch in Wirklichkeit hervorzubringen?

Man bemerkt, daß diese Frage in die zwei zerfallen kann, erstens: wie ist es überhaupt möglich, daß sich a um b und b um a irgendwie kümmert? und zweitens: worin bestehen die Beziehung c und deren Veränderungen $\gamma\ \gamma_1\ \gamma_2 \ldots$, welche dies Kümmern bald notwendig, bald unmöglich machen?

§ 35.

Die erste Frage wird von unserer gewöhnlichen Denkweise durch die Vorstellung eines von a nach b 'übergehenden' Einflusses (Causa transiens, Influxus physicus) vergebens zu beantworten versucht. Denn diese Vorstellung ist nur dann klar, mithin zulässig, wenn als das, was hier 'übergeht', in der That ein selbständiges Ding oder ein Stoff m gedacht wird, der allerdings im stande ist, sich aus einer früheren Verbindung mit a abzulösen, einem andern Dinge b sich anzuschließen und dabei seine Eigenschaften natürlich von a zu b mitzunehmen. Auf diese Weise befeuchtet z. B. ein feuchter Körper einen trockenen oder einer färbt am andern ab. Aber gerade in diesen zahlreichen Fällen findet ein solches Wirken, wie wir es hier erklären wollen, gar nicht statt. Es entsteht eigentlich kein neuer Zustand, weder in a noch in b, sondern nur eine neue Verteilung der alten Wirklichkeit. — Sobald es aber kein Stoff ist, der von a nach b übergeht, läßt sich überhaupt nicht angeben, worin dies Übergehende' bestehen soll. Denn Eigenschaften, Zustände, Bewegungen oder Veränderungen aller Art sind immer nur denkbar an einem Subjekt, dem sie zugehören; sie können sich von diesem nicht trennen, sodaß sie einen Augenblick lang niemandes Zu-

stände wären und doch existierten, um dann einem zweiten Subjekt b sich anzuschließen (attributa non separantur a substantiis). Die andern Ausdrücke endlich, zu denen man noch greift, z. B. daß eine 'Kraft' oder ein Einfluß' von a nach b übergehe, sprechen geradezu nur das Problem aus, ohne es im geringsten aufzuklären.

Dies alles nun betrifft den einen Punkt, die Unmöglichkeit des erwähnten 'Überganges'. Die andere Schwierigkeit liegt darin, daß, wenn nun irgend ein x von a nach b übergegangen wäre, die ungelöste Frage noch einmal zum Vorschein käme, wie nun dies x es anfange, um auf b zu wirken — sodaß mithin alle diese Vorstellungen von einem 'Übergehen' immer nur gewisse Vorbereitungen bezeichnen würden, die dem Wirken vorangehen, während das Wirken selbst durch sie auf keine Weise begreiflich wird.

§ 36.

Nachdem die Unmöglichkeit der causa transiens feststand, ist zunächst die entgegengesetzte Ansicht versucht worden, nach welcher kein a auf b wirkt, sondern nur 'bei Gelegenheit' einer Veränderung des a zu α auch eine Veränderung des b zu β erfolge. Dieser Occasionalismus kann nur bei speciellen Untersuchungen als eine methodische Warnung von Wert sein. Bei der Frage z. B. nach der Wechselwirkung von Leib und Seele (bei welcher auch historisch diese Ansicht entsprang) kann es als nützliche Regel gelten, nicht erst weiter zu untersuchen, wie überhaupt diese Wirkung möglich sei, sondern anstatt dieser unfruchtbaren Frage lieber die andere aufzuwerfen, nach welchen bestimmten Gesetzen eine bestimmte Veränderung α des Leibes a eine bestimmte Veränderung β der Seele b hervorbringt. Da in allen diesen Einzelfällen die allgemeine Begründung der Wechselwirkung von a und b immer dieselbe ist, so erklärt sie die Unterschiede der Einzelfälle nicht und kann daher durch die Ausdrucksweise beseitigt werden, es sei einmal so, daß 'bei Gelegenheit' des α ein β entstehe. — Eine Theorie aber ist diese Lehre nicht. Denn damit α als Gelegen-

heit' für die Entstehung des β dienen könne, muß ja vorausgesetzt werden, daß ein Wesen b, an welchem das β entstehen soll, von dem Vorkommen des α überhaupt, und zwar anders affiziert wird, als von dem Nichtvorkommen von α oder dem Vorkommen von α_1; d. h. also: a muß auf b irgendwie gewirkt haben, damit b nur im stande ist, sich den Zustand α des a als 'Veranlassung' zu einer eigenen Veränderung dienen zu lassen. Es ist also unmöglich, den Begriff des Wirkens zu eliminieren.

Im übrigen hat der Occasionalismus verschiedene Formen angenommen, hauptsächlich aus dem Bedürfnis, eben das vermittelnde Glied zu finden, durch welches die Zustände von a für b überhaupt von Interesse werden. Die Annahme einer 'präſtabilierten Harmonie' behauptet z. B., durch Gott seien alle Reihenfolgen der inneren Veränderung aller Wesen so zu einander abgepaßt wie der ganz korrespondierende Gang zweier Uhren, sodaß die Wesen aufeinander zu wirken scheinen, während jedes nur, ganz unabhängig von den andern, seine eigene Melodie produziert. Abgesehen von der Schwierigkeit, eine solche Ansicht im Vergleich mit der Erfahrung wahrscheinlich und mit den Interessen der praktischen Vernunft übereinstimmend zu finden, kann man auch theoretisch bemerken, daß ja selbst innerhalb eines einzigen Wesens eine vorher bestimmte Reihenfolge innerer Zustände sich nur unter der Voraussetzung denken läßt, daß einer dieser Zustände, zusammengenommen mit der beständigen Natur des Wesens, allemal die Ursache des folgenden bildet und daher jeder dritte erst nach dem zweiten, d. h. nach vollständiger Verwirklichung seines ganzen Grundes eintreten könne. Also auch dies dient nicht dazu, den Begriff des Wirkens zu vermeiden.

§ 37.

Man kann endlich noch versuchen, geltend zu machen, daß die beiden Wesen a und b nicht simpliciter auf einander wirken sollen, sondern nur unter der Bedingung, daß sie zueinander in der bestimmten Beziehung c stehen. Hierdurch werde die Frage be-

antwortet, wie die beiden von einander unabhängigen Wesen dazu kommen, sich in ihren innern Zuständen nach einander zu richten.

Allein es ist bald klar zu machen, daß dieses c die Möglichkeit der Wechselwirkung nicht erklärt. Denn damit a und b sich nach diesem c richten und jetzt Zustände hervorbringen können, die sie nicht hervorbrächten, wenn c nicht bestände, dazu ist (ganz wie oben bei dem Begriff der 'Gelegenheit') durchaus notwendig, daß a und b von dem Bestehen des c anders affiziert werden, als von seinem Nichtbestehen; d. h. sie müssen von c leiden, oder vielmehr: sie müssen wechselseitig bereits in einander bestimmte Zustände p und q bewirkt haben, welche eigentlich dasjenige sind, was ihr wirksames gegenseitiges Verhältnis ausmacht. In der Beziehung c stehen' heißt also für a und b ebensoviel als 'die innern Zustände p und q von einander leiden'; und infolge dieser und der ursprünglichen Naturen a und b werden diese beiden Wesen a und b jetzt zu den weitern Veränderungen α und β genötigt.

Es ist mithin auch durch die Beziehung c nicht möglich, den Begriff des Wirkens zu umgehen oder zu rechtfertigen. Es bleibt die alte Frage zurück: auf welche Weise kann zwischen zwei selbständigen Wesen a und b die Nötigung entstehen, daß die Zustände des einen sich nach denen des andern richten, d. h. daß das eine auf das andere wirke.

§ 38.

Das Ergebnis bis hierher ist dies, daß der Begriff des 'Wirkens' ganz unentbehrlich und unvermeidlich, daß aber das Wirken unmöglich ist, solange zwei Wesen a und b als gleich ursprüngliche einander ganz fremde und unabhängige Wesen betrachtet werden, deren jedes sein könnte ohne Rücksicht auf das andere oder auf ein gemeinsames Drittes. Zwischen ihnen Wechselwirkung behaupten, wäre ein Widerspruch, denn es hieße soviel als: zwei, die einander gar nichts angehen, gehen einander an. — Es bleibt daher nur noch übrig, diese hinderliche Selbständigkeit der a b c . . . auf-

zuheben, welche bisher ohnedem nur auf die Versicherung der Naturwissenschaften hin als die nächste zur Erklärung des Naturlaufs nötige Annahme geglaubt, aber als etwas principiell Notwendiges gar nicht abgeleitet worden war.

Wir versuchen also folgende Ansicht. Anstatt der vielen Wesen a b c ... erkennen wir nur ein einziges Seiendes M an, dem die Prädikate eines wahrhaft Realen zukommen, die wir bisher den a b c ... zuschrieben. Diese letzteren aber betrachten wir als bedingte Existenzen, als ʻTeileʼ oder ʻModifikationenʼ oder ʻEmanationenʼ des M, und von diesem sowohl ihrer Qualität nach als ihrer Wirklichkeit nach abhängig.

Wenn nun in dem Einzelwesen a ein Zustand α entsteht, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M (und braucht nicht etwa durch irgend eine Vermittelung erst bis zu M fortgepflanzt zu werden). Denn da a nichts anderes ist, als ein Teil von M, so ist jeder Zustand des a zugleich einer des M.

Von M nun denken wir uns weiter, es besitze dieselbe Konsequenz und Einheit, die wir früher dem Einzelwesen zuschrieben; d. h. es kann nicht in ihm eine einzige Änderung α (durch welche seine Natur verändert würde) stattfinden, ohne daß M sogleich eine unbestimmte Anzahl anderer kompensierender Veränderungen $\beta\ \gamma\ \delta \ldots$ hinzuerzeugt, die dann mit α zusammen genommen wieder einen mit der ursprünglichen Natur des M übereinstimmenden Gesamtzustand, gleichsam eine innere Gleichgewichtslage des M, zusammensetzen.

So wie nun α in unserer Beobachtung sich als Zustand oder Prädikat eines Einzelwesens a darstellt, so können β und γ als Zustände anderer Einzelwesen b und c erscheinen; und dies giebt für uns den Anschein, als wirkte a unmittelbar auf ein von ihm unabhängiges b, während in der That nur M auf sich selbst wirkt, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M die Folgezustände hervorbringen, die um der Natur des M willen ihre konsequente Folge sind.

Anmerkung. Durch diese Auffassung ist einzig und allein das Hin-

dernis entfernt, welches die Wechselwirkung von a und b widersprechend machte, nämlich die absolute Selbständigkeit beider. Dagegen hat nicht im geringsten erklärt werden sollen, wie auch nur innerhalb der Wesenseinheit des M das Wirken zu stande kommt, d. h. wie die Vorzustände es eigentlich machen, um die Folgezustände, deren Inhalt sie begründen, auch in Wirklichkeit hervorzubringen. Eine Frage hiernach ist ebenso sinnlos, wie die nach der Art, wie eigentlich das 'Sein' zu stande kommt. Wollte man sie beantworten, so müßte man irgend einen vermittelnden Hergang erzählen, und in der Vorstellung eines solchen würde sich unfehlbar dasselbe Wirken, das man erklären wollte, schon mehr als einmal vorausgesetzt finden. — Was ferner die Ausdrücke betrifft, die Einzelwesen seien 'Modifikationen', 'Teile' oder 'Zustände' des M, so sind sie alle ziemlich gleichgültig. Sie sollen vorläufig nur den Sinn des negativen Urteils haben: die Einzelwesen sind nicht von einander und von einem Dritten unabhängig. Wie dagegen positiv ihr Verhältnis zu M vorgestellt werden kann, bleibt, soweit sich das sagen läßt, dem Späteren vorbehalten.

§ 39.

Der Monismus, zu dem wir jetzt gekommen sind, d. h. die Überzeugung von der alleinigen unbedingten Realität eines einzigen Wesens, ist in der Geschichte der Philosophie meistens aus ästhetisch-ethischen Gründen behauptet und mehr durch Begeisterung, als durch Beweisführung verteidigt worden. Es war daher hier Absicht, mit Vermeidung aller solchen Gründe zu zeigen, daß die trockensten Aufgaben der theoretischen Welterklärung gar nicht lösbar sind ohne die Voraussetzung dieser Einheit. Dieser Gedankengang ist nun noch durch einen Punkt zu ergänzen und zu erläutern.

Man kann fragen, ob denn ein Reales als Band aller Einzelwesen nötig und nicht ein höchster Gesetzkreis hinreichend sei, dem alle Dinge trotz ihrer Selbständigkeit unterworfen seien. Dies ist die gewöhnliche Vorstellung der Naturwissenschaften: es giebt erstens unbestimmt viele Atome, und zweitens gelten von allen dieselben Gesetze der Mechanik. Allein wenn diese Ausdrucksweise eine nützliche Formulierung des Verhaltens ist, das man hier überall voraussetzen muß, so kann sie doch nicht die wirkliche Natur dieses Verhaltens bezeichnen wollen. Gesetze, z. B. das der Gravitation, haben keine Wirklichkeit außer oder zwischen den Dingen, die ihnen

gehorchen. Sie sind nie etwas anderes als allgemeine Gedankenformeln, durch welche wir, die denkenden Wesen, uns nach Vergleichung vieler Einzelfälle die Vorstellungen dieser Einzelfälle ersetzen können; außer uns aber haben die Gesetze gar keine Existenz, nicht einmal in dem Augenblicke, wo sie 'befolgt' werden. Nämlich auch in diesem Augenblick ist nicht erst das 'Gesetz' G da, sodaß ein geschehendes Ereignis e das G befolgen könnte, sondern weil e geschieht und nicht f, so kann man auch dies Ereignis so ansehen, als sei es wieder ein Beispiel des allgemeinen Falles G, den man bei verschiedenen andern Gelegenheiten bereits gefunden hat.

Wir sind daher genötigt, das Wirken der Dinge selbst und, da die Gestalt jedes Erfolges von der Natur der wechselwirkenden Dinge abhängt, auch diese Naturen als insoweit gleichartige anzusehen, daß die geschehenden Erfolge sich in unserm Denken unter ein gemeinsames Gesetz subsumieren lassen, oder mit andern Worten: daß eben dasjenige geschehen kann, was wir meinen, wenn wir sagen, daß allgemeine Gesetze für alle Dinge gelten. Man macht in der Wissenschaft, und auch in der Metaphysik, diese zuletzt ausgesprochene Voraussetzung ganz allgemein; und eben deshalb, weil man sie bei jeder Untersuchung machen muß, verliert man ganz aus dem Auge, daß in ihr bereits ein sehr wichtiges Urteil über die Natur der Dinge selbst liegt, nämlich dieses: daß, wenn überhaupt ein geordneter Weltlauf denkbar sein soll, die einzelnen Dinge durchaus nicht sein können, wie sie wollen, daß ihre Naturen nicht völlig ohne Rücksicht aufeinander so oder auch anders beschaffen sein können, sondern daß alle Dinge, die zu einer und derselben Welt gehören sollen, in bezug auf ihre Qualitäten Glieder einer Reihe oder eines Systems von Reihen sein müssen, sodaß man von der Natur jedes Wesens zu der jedes andern durch mehr oder weniger Mittelglieder so gelangen kann, daß allemal zwei nächst aufeinander folgende Glieder ein gemeinschaftliches Allgemeines zulassen, aus welchem die Möglichkeit fließt, daß aus ihrem Zusammentreffen überhaupt eine bestimmte Folge entsteht. — Wären alle Dinge untereinander so disparat,

wie z. B. unsere Empfindungen 'grün' und 'süß' miteinander unvergleichbar sind, so würde es keinen Grund geben können, nach welchem aus dem Zusammenkommen zweier überhaupt etwas Bestimmtes folgen könnte.

Diese Betrachtungen können zunächst darauf führen den 'Pluralismus' aufzugeben, dessen früher gedacht wurde. Doch können sie nicht beweisen, daß die verschiedenen Dinge mehr Gemeinschaft haben, als diese thatsächliche abgestufte Verwandtschaft ihrer Naturen, die man ja logisch, ohne einen gemeinsamen Ursprung oder ein fortbestehendes gemeinsames Wesen der Dinge anzunehmen, als eine bloße ursprüngliche Thatsache ansehen könnte. Die andere Betrachtung dagegen, daß die Dinge nicht bloß verwandt sind und daß aus ihren Naturen nicht bloß eine denknotwendige Folge folgt, sondern veränderliche wirkliche Wirkungen bewirkt werden, nötigt in der oben angegebenen Weise zu diesem Abschluß der Ontologie, nach welchem nur ein wahrhaft Seiendes in einer noch nicht weiter erörterten Weise die in allen Einzelwesen zu Grunde liegende wirkende und leidende Substanz ist.

Zweiter Hauptteil.

Kosmologie.

Vorbemerkung.

§ 40.

Das Resultat der Ontologie läßt sich kaum deutlich vorstellen, ohne die stillschweigende, bisher aber noch nicht berechtigte Einmischung von Vorstellungen, die erst jetzt Gegenstand der Untersuchung werden sollen. Man kann das Zerfallen des Einen realen Wesens in verschiedene 'Modifikationen' mit relativer Selbständigkeit kaum anders vorstellen, als indem man diese letzteren an verschiedene Raumpunkte sich verteilt denkt. Man kann die veränderlichen Wechselwirkungen

zwischen ihnen nicht ohne Grundlage des Zeitverlaufs und der Bewegung sich anschaulich machen. Man kann endlich selbst die einfachen Wesen, die aufeinander wirken, kaum vor der Vergleichung mit materiellen Atomen bewahren. Gleichwohl ist eine besondere Frage darauf zu richten, ob alle diese Formen des räumlichen, zeitlichen und materiellen Erscheinens überhaupt zu dem wahren Bestande der Wirklichkeit zu rechnen sind, und welche Bedeutung sie für die Natur des Seienden haben und für die Wechselwirkungen desselben, die uns anschaulich allerdings nur durch sie werden.

Erstes Kapitel.

Vom Raume.

§ 41.

Metaphysisch fragen wir nicht, oder wenigstens nicht zuerst, wie die Vorstellung des Raums in uns entstehe, sondern nur was sie, nachdem sie fertig ist, selber zu bedeuten behauptet und was sie infolge dieser Bedeutung für eine Stellung zum Wirklichen einnimmt.

Logisch nun unterscheidet sich die Auffassungsform, durch die wir den Raum denken, wesentlich von jedem allgemeinen Begriffe und muß einem solchen gegenüber mit Kant als eine Anschauung bezeichnet werden. Jeder Allgemeinbegriff, z. B. Pferd, enthält eine Regel der Verknüpfung verschiedener Merkmale, die in jedem Einzelnen befolgt sein muß, das in den Umfang dieses Begriffs gehören soll. Diese einzelnen Exemplare sind also dem Begriff subordiniert. Zwischen ihnen selbst aber gegenseitig, also zwischen den einzelnen Pferden, findet hierdurch gar kein bestimmtes Verhältnis statt; und wenn man sie dennoch in der Logik 'koordiniert' nennt, so heißt das bloß, daß sie alle in ganz derselben Weise dem Allgemeinen subordiniert sind.

Nun giebt es allerdings auch eine gewisse Regel, die in allem befolgt sein muß, was den Charakter der Räumlichkeit tragen soll. Aber diese Regel bestimmt nicht das innere Verhalten eines

einzelnen Elementes, sondern das Verhältnis mindestens zweier. Sie ist das, was man gewöhnlich kurz das 'Nebeneinander' der Raumpunkte nennt und geometrisch auf verschiedene Weise, auf die es hier nicht ankommt, z. B. auch durch den Satz definieren kann, von jedem Raumpunkt zu jedem andern sei eine gerade Linie möglich; d. h. zwei Raumpunkte seien immer in derselben Wirklichkeit und nicht wie zwei Zeitpunkte, deren einer dann ist, wenn der andere nicht ist; der Fortschritt von einem zum andern bleibe immer in derselben Wirklichkeit und verlaufe durch Punkte, die mit den Endpunkten gleichartig sind, was bei zwei Zeitpunkten ebenfalls anders ist 2c.

Durch diesen ursprünglichen Charakter der Räumlichkeit ist es nun möglich gemacht, daß jedes Paar von Punkten mit jedem andern wieder in derselben Weise zusammenhängt, wie ein einzelner Punkt mit dem zweiten. Es findet also eine Koordination oder ein bestimmtes Verhältnis zwischen den einzelnen Beispielen des räumlichen Verhaltens statt, wie es bei den Beispielen allgemeiner Begriffe sonst nicht vorkommt. Die einzelnen Pferde setzen sich zu keinem Totalpferd zusammen, sondern bleiben getrennte Beispiele des allgemeinen Pferdes. Die einzelnen Beispiele der Räumlichkeit dagegen setzen sich zu einem Gesamtraum zusammen, der nur einer ist und der nicht bloß als Allgemeines die einzelnen Räume logisch unter sich befaßt, sondern außerdem als Ganzes sie als Teile in sich einschließt.

Dieser Begriff des Ganzen und seiner Teile, im wesentlichen richtig, bedarf nur noch der Modifikation, daß der Raum nicht als geschlossenes Ganzes vorgestellt werden kann. Denn da alle seine Teile gleichartig, so kann keiner gegen den andern den specifischen Wert eines letzten Teiles oder einer Grenze besitzen.

Der Raum ist also das unendliche, in der Vorstellung unvollendbare Ganze, welches für unsere Anschauung entsteht, wenn wir den allgemeinen Charakter der Räumlichkeit auf so viele Beispiele von Punktpaaren, als es geben kann, nämlich auf unzählige, an-

gewandt und außerdem diese Anwendungen noch in derselben specifischen Weise, die jener Charakter der Räumlichkeit mit sich bringt, unter einander zu einem Ganzen summiert denken.

§ 42.

Nach dieser Analyse dessen, was wir eigentlich unter dem Raume vorstellen, ist es nicht leicht, ihn unter eine der allgemeinen Kategorien unterzubringen, unter welche wir sonst unsere Vorstellungsinhalte verteilen. Daß der Raum kein Ding ist und auch keine Eigenschaft eines Dinges oder der Dinge überhaupt, bedarf nicht der Erwähnung. Aber ebenso irrig ist, ihn eine Ordnung, ein Verhältnis oder eine Form der Dinge zu nennen. Denn ganz offenbar ist er selber ganz gestaltlos und ist nur auf eine unausdrückbare Weise etwas was da macht, daß zwischen den Dingen unzählige Verhältnisse oder Ordnungen stattfinden und ihnen selber unzählige Formen zukommen können.

Auch diese letzte Bezeichnungsweise, ʻder Raum sei die umfassende Form aller Dingeʼ, ist daher insofern irrig, als er eben ohne eigene Gestalt ist, mithin nicht, wie ein Gefäß, durch seine Umrißform Dinge einschließen kann. Außerdem ist klar, daß dieser häufig gebrauchte Vergleich nur ein Idem per idem ist. Denn eben diese Umfassungsfähigkeit verdanken die leeren Gefäße bloß der Natur des Raumes, in welchem die Bestandteile ihrer Wandungen in bestimmten Lagen sich verknüpfen lassen. Zugleich aber verdanken wir eben diesem Vergleich am allermeisten den Glauben, der leere Raum könne abgesehen von den Dingen dieselbe unabhängige Wirklichkeit besitzen, welche das leere Gefäß abgesehen von seiner Füllung hat. Man übersieht ganz dabei, daß das Gefäß eine Summe von realen Elementen im Raume ist.

Wenn man nun einfach auszudrücken sucht, was eigentlich der so vorgestellte Raum sein kann, so wird man ihn nach allem Vorigen eben nur das Bild oder die Anschauung nennen können, welche für die Vorstellungskraft eines vorstellenden Wesens dann entsteht,

wenn es von der Vorstellung a zu einer andern b übergeht, sich der Änderung bewußt wird, die bei diesem Übergang der Zustand der vorstellenden Thätigkeit erfährt, und endlich die unzähligen solchen Verhältnisse zwischen zwei Vorstellungen a und b oder b und c, die da vorkommen können oder vorgekommen sind, in eine Gesamtordnung zusammenzieht, hierbei endlich vom Inhalt der Vorstellungen abstrahiert und die bloße Möglichkeit ihres geordneten Zusammenseins festhält.

Mit dieser Bezeichnung entscheiden wir uns zugleich für die Kantische Lehre von der 'Idealität des Raumes', d. h. für den Satz, daß die räumliche Ausdehnung nicht, wie sie uns scheint, außer uns vorhanden und die Dinge in ihr enthalten sind, daß vielmehr überhaupt nur die Erscheinung der räumlichen Ausdehnung existiert, und zwar wie jede Erscheinung nur in dem Bewußtsein derjenigen Wesen existiert, die durch ihre Natur genötigt sind, sich die abgestufte Mannigfaltigkeit ihrer eigenen innern Zustände unter dieser Form räumlicher Größen, Lagen, Entfernungen, Gestalten, Richtungen zu Gegenständen neuer Vorstellungen 2c. zu machen.

§ 43.

Die spätere Kantische Schule hat diese Lehre unzweckmäßig so ausgedrückt: das vorstellende Wesen oder speciell der Mensch bringe als eine seinem Geiste ursprünglich eigene, 'angeborene' Auffassungsform die Anschauung des leeren unendlichen, nach drei Richtungen ausgedehnten Raumes ein für allemal zur Erfahrung schon mit und halte diese Form wie eine Art von Netz den Eindrücken der an sich unräumlichen Dinge entgegen, sodaß diese letzteren, wenn sie überhaupt für uns Gegenstände der Wahrnehmung werden sollen, notwendig uns in räumlicher Gestalt erscheinen müssen, welche Gestalt sie bei dem unvermeidlichen Durchgang durch diese unsere 'Auffassungsform' annehmen.

Hiergegen ist einzuwenden: Eine 'angeborene Anschauung des leeren Raumes' würde den verschiedensten äußern Einwirkungen immer

in ganz gleicher Weise entgegenkommen und keinen Grund enthalten, weshalb die verschiedenen Bestandteile der Wahrnehmung a b c d gerade in dieser Ordnung und nicht in einer andern a b d c in dem von uns angeschauten Raume Platz nehmen müßten. Anderseits: wenn man nicht genug hervorheben zu können glaubt, daß die Dinge an sich ganz unräumlich seien, so ist es dann unpassend, sie dennoch in räumliche Auffassungsformen, die unser Geist ihnen vorhalte, fallen zu lassen. Denn es kann nichts in eine Form fallen', für die es nicht irgendwie paßt. Man muß also annehmen, in der wirklichen unräumlichen Natur der Dinge a b c d liegen Gründe, warum diese Dinge, falls sie auf uns einwirken und unsere Seele überhaupt räumlich anzuschauen genötigt ist, dann in dieser von uns produzierten Raumanschauung nur die bestimmten Plätze a b c d und nicht die andern a d c b einnehmen können.

Sagen wir einstweilen, um dies zu verdeutlichen: die einzelnen Dinge a b c d haben selbst weder räumliche Größe noch Gestalt, sondern sind bloß durch ihre qualitativen Naturen bestimmt und von einander unterscheidbar. Auch bestehen zwischen ihnen durchaus keine räumlichen Relationen der Lage und Entfernung; wohl aber bestehen zwischen ihnen infolge der Eigentümlichkeit ihrer qualitativen Naturen allerhand 'intellektuelle', 'übersinnliche' oder, einfacher gesagt, unräumliche Verhältnisse abgestufter Verwandtschaft, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Gegensätzlichkeit &c, ungefähr so, wie die verschiedenen Sätze eines Lehrgebäudes oder die Töne eines musikalischen Akkordes zu einander in solchen festen, gleichwohl nicht räumlichen Beziehungen stehen. Auf uns nun wirken die Dinge verschieden, diesen Verschiedenheiten ihrer 'intellektuellen Beziehungen' entsprechend. In der Organisation unserer Natur aber liegt begründet, daß wir diese Beziehungen nicht als solche auffassen, sondern sie in der Anschauung räumlicher Linien, Richtungen und Entfernungen symbolisieren. So geschieht es, daß jedes Verhältnis m zwischen a und b uns als irgend ein räumliches Element, z. B. eine bestimmte Entfernung erscheint, und daß das Verhältnis n

zwischen b und c sich als eine zweite Raumlinie an diese erste unter einem bestimmten Winkel anschließt.

Diese Einzelanschauungen räumlicher Verhältnisse würden daher in unserer Seele zuerst entstehen, die Gesamtanschauung des unendlichen leeren Raums dagegen (die uns angeboren sein sollte) erst später, nämlich dann, wenn wir auf eine große Anzahl solcher gehabter Einzelanschauungen reflektieren und inne werden, daß in dem hier befolgten Prinzip des 'Nebeneinander' (siehe § 41) kein Beweggrund zu jemaligem Abschluß, sondern die Möglichkeit unendlicher Fortsetzung enthalten ist.

§ 44.

Diese Zwischenansicht von 'intellektuellen Beziehungen zwischen den Dingen' ist aber von uns ausdrücklich nur aufgestellt worden, um zu zeigen, daß sie wieder aufgehoben werden muß und daß eben deswegen, weil sie nicht gelten kann, auch irgend eine Realität des leeren Raumes eine durchaus unmögliche Vorstellung ist.

Wenn von irgend einem Subjekt S Wirklichkeit behauptet werden soll, so muß man sorgfältig von den verschiedenen Bedeutungen dieses vieldeutigen Namens diejenige wählen, welche mit der Natur des fraglichen S überhaupt verbindbar ist. Ein Ding ist dann wirklich, wenn es wirkt und leidet; die Wirklichkeit eines Ereignisses besteht nie darin, daß es ist, sondern darin, daß es geschieht; die eines Verhältnisses jedenfalls doch nicht darin, daß es, wie wir uns freilich auszudrücken pflegen, zuerst für sich besteht und dann die Dinge in dasselbe 'eintreten'. Vielmehr besteht das Verhältnis nur in dem Augenblicke, wo die Dinge sind, die, wie man sagt, 'in ihm stehen'; für sich und ohne die Dinge kann das Verhältnis nur gedacht werden, indem an die Stelle der Dinge der bloße Gedanke irgend welcher Beziehungspunkte gesetzt wird. Auch dann aber ist dieses Verhältnis weder die Eigenschaft des einen noch die des andern Dinges, die in ihm stehen, und

ebensowenig ist es selber ein Reales, das zwischen beiden befindlich wäre.

Wenn man sich nun fragt, worin denn eigentlich die Wirklichkeit eines solchen Verhältnisses bestehe, so bleibt nur eine Alternative möglich. Entweder nämlich: die Dinge a und b leiden von einander durch jene unmittelbare Wechselwirkung, von der früher gesprochen ist, und diese ihre innern Zustände α und β, welche sie von einander erfahren, sind das, was ihr ferneres wechselseitiges Verhalten bestimmt; oder anders gesagt: in diesem 'Leiden durch einander' besteht allein die 'Beziehung', die wir gewöhnlich als etwas zwischen beiden Befindliches und diese innern Zustände erst Veranlassendes betrachten. Oder zweitens: was wir 'Beziehung' nennen, existiert nur in dem vorstellenden und beziehenden Bewußtsein, welches von der Vorstellung des a zur Vorstellung des b oder c übergeht und sich dabei der größern oder kleineren so oder anders beschaffenen Veränderungen seines innern Zustandes bewußt wird, die es eben bei diesem Übergang erfährt. Ganz widersprechend dagegen und unausdenkbar ist der Versuch, den Begriff einer realen Beziehung festzuhalten, welche zwischen den Dingen selbst bestände. Nur eben unsere Angewöhnung an räumliche Anschauung täuscht uns hierüber, indem sie uns diese Beziehungen als räumlich verlaufende Fäden, die freilich aus nichts bestehen und dennoch eine verknüpfende Kraft haben sollen, zwischen den Dingen a und b ausgespannt erscheinen läßt. Diese Fäden können ersichtlich nichts anderes sein, als die größern oder kleinern Wege, welche unser Vorstellen sich selber zu durchlaufen scheint, wenn es von der Vorstellung des a zu der des b übergeht.

In diesen Betrachtungen liegt der allgemeine Grund, der uns für die 'Idealität des Raumes' entscheiden läßt. 'Beziehungen' können, wenn sie solche Verknüpfungen des Verschiedenen bedeuten sollen, unter allen Umständen nur in dem Bewußtsein des beziehenden Geistes vorkommen. Außer dem Bewußtsein entspricht ihnen nicht wieder eine Beziehung zwischen den Dingen, sondern nur innere Zustände in den Dingen.

Es muß daher bei der allgemeinen Ansicht bleiben, welche die Ontologie vorbereitete. Die vielen Dinge a b c d . . ., in welche sich das eine unendliche Wesen M ‚spaltet‘ oder ‚gliedert‘, unterscheiden sich nur qualitativ (durch das, was sie sind), aber nicht durch verschiedene Orte, die sie in einem für sich bestehenden Raume einnähmen. Sie müssen ungefähr so bei einander gedacht werden, wie die verschiedenen Töne eines Akkordes unräumlich beisammen sind und doch von einander verschieden bleiben. Jedes Wesen steht mit jedem andern in unablässiger innerer Wechselwirkung. Die innern Zustände α β γ . . ., die jedes in jedem Augenblicke dadurch erfährt, enthalten die Gründe, warum im nächsten Augenblicke die weiteren innern Zustände α_1 β_1 γ_1 . . . entstehen müssen, und treten an die Stelle der ‚Zwischen‘-Beziehungen, von denen die gemeine Meinung die Veranlassung zur Wechselwirkung herleitet. Wenn endlich unter diesen Wesen a b c . . . eines, z. B. c, von der Natur eines vorstellenden Geistes ist, so werden die vielen innern Zustände γ γ_1 γ_2 . . ., welches dieses durch Einwirkung aller übrigen erfährt, sich in seinem Bewußtsein in räumlichen Formen darstellen; und zuletzt, wenn c auf diese seine eigene Verfahrungsweise reflektiert, wird ihm, wie früher schon gesagt, das Gesamtbild eines unendlichen Raumes als der umfassende Hintergrund vorschweben, in welchem alle seine einzelnen Wahrnehmungen eingereiht werden können. — Kurz ausgedrückt: die Dinge sind nicht im Raume, sondern der Raum ist in den Dingen.

§ 45.

Die Einwürfe gegen die Idealität des Raumes klagen vor allem über die Umständlichkeit und die Verwickelung dieser Auffassungsweise. Allein die Voraussetzung der wirklichen Ausdehnung würde die Beantwortung der Frage, wie wir dazu kommen, sie auch anzuschauen, gar nicht kürzer machen. Denn erstens: dadurch, daß der leere Raum da wäre, wäre er noch keine Anschauung für uns. Um sie zu werden, müßte er auf uns wirken. Aber

zweitens: der 'leere Raum' wird nach niemandes Meinung auf uns wirken können, sondern nur die Dinge in ihm. Damit also drittens die Dinge uns in derselben Raumordnung erscheinen, in der sie sich wirklich befinden, müßten ihre jedesmaligen Wirkungen ihrer Qualität nach auch durch den jedesmaligen Ort bestimmt sein, von dem aus sie auf uns wirken. Da nun viertens entweder die Seele oder doch jedenfalls das Vorstellen dieser Seele kein Raumvolumen ist, sondern eine ganz intensive Thätigkeit, so könnten die Eindrücke der Dinge nicht mit Beibehaltung der räumlichen Lagen, welche die Dinge außer uns haben, in unser Bewußtsein übergehen, sondern alle diese Eindrücke müßten doch zuletzt so beisammen sein wie die Töne eines Akkordes, also ganz unräumlich. Aber doch fünftens so, daß sie nach ihren qualitativen Verschiedenheiten ebenso wie die Töne des Akkordes unterschieden werden können. Und endlich müßte es doch sechstens nur in der Natur der Seele seinen Grund haben, daß sie diese Mannigfaltigkeit von Eindrücken in die Sprache räumlicher Anschauung übersetzt und die Wechselbeziehungen derselben durch Entfernungen, Lagen 2c. sich symbolisiert.

Mit andern Worten: Zuerst wissen wir alle vom Raum bloß dadurch etwas, daß wir ihn anschauen. Und diese Thatsache wird durch unsere Annahme der Idealität des Raumes durch eine um einige Glieder kürzere Kette von Vorgängen erklärt, als dann nötig ist, wenn man noch die Realität des Raumes voraussetzt.

Anmerkung. Die vielfachen Versuche, die specielle geometrische Natur des Raumes und die Notwendigkeit seiner Anschauung zu 'deduzieren', sind bisher alle gescheitert.

Man kann erstens nicht wirklich, wie Herbart will, beweisen, daß jede Seele, die überhaupt auf äußere Anregungen Einzelvorstellungen erzeugt, welche auf einander störend und hemmend wirken, durch irgend eine bestimmte Art der Gegenwirkung dieser vielen Vorstellungen gegen einander selbstverständlich dazu kommen müsse, sich diese Vorstellungen in Raumverhältnissen angeordnet zu denken. Wir sind vielmehr noch immer zu der Annahme genötigt, es liege in der menschlichen Seele eine eigentümliche und in ihrem Herkommen uns ganz unbegreifliche Fähigkeit und Nötigung, Raumanschauungen überhaupt zu bilden; und mit der größten Wahrscheinlichkeit setzen wir voraus,

daß dasselbe in allen Tierseelen stattfinde, wissen aber gar keinen Grund, zu entscheiden, ob überhaupt alle vorstellenden Wesen (z. B. höhere Geister, wenn es deren giebt) an dieselbe Anschauungsform gebunden sein müßten.

Was zweitens die innere Organisation des Raumes betrifft, die man gewöhnlich in der Vorstellung seiner drei Dimensionen zusammenfaßt, so sind die meisten philosophischen Deduktionen der Notwendigkeit derselben reine Spielereien, die gewöhnlich auf die unexakteste Weise die Dreiheit dieser Richtungen (ohne auf die Bedingung der Rechtwinkligkeit viel zu achten) nur überhaupt mit irgend einer andern Dreiheit, die sonst in der Entwickelung des Weltplans mit Recht oder Unrecht bedeutsam schien, in eine lose Verbindung bringen. Interessant und dankenswert sind dagegen die mathematischen Untersuchungen darüber, ob es nicht Systeme von Ordnungsverhältnissen vielfacher Beziehungspunkte geben könne, die zur notwendigen Voraussetzung von nicht bloß drei, sondern vier und mehr von einander unabhängigen Skalen (Dimensionen) zurückführen. Aber es ist eine Begriffsverwechselung, wenn man ein solches System, dessen Denkbarkeit logisch gar nicht fraglich ist, hernach einen ‚Raum' nennt. Denn von allen solchen Systemen mit mehr als drei Dimensionen haben wir eben keine Anschauung; ihr Bild steht nicht so, wie das des veritablen, dreidimensionalen Raumes als allen bekannt und vertraut vor unsern Augen und ist für uns nicht ein umfassender Hintergrund, in welchem sich alle Einzeldinge der Wahrnehmung ungesucht anordnen. Vielmehr bleibt jedes solches System von etwa vier Dimensionen ein bloß denkbares Produkt unserer rechnenden Kombination; seine Möglichkeit muß künstlich bewiesen werden; und da es, falls es auch irgendwo als wirklich gültig nachweisbar wäre, doch eben nicht die allgemeine Form sein würde, in der uns die Außenwelt erschiene, so hat die Verfolgung dieser Untersuchung einen allgemeinen Wert für die Kosmologie nicht.

Zweites Kapitel.

Von der Zeit.

§ 46.

Die Zeit, deren Vorstellung wir schon früher, wo von dem Wirken die Rede war, unvermeidlich mit dachten, wird gewöhnlich mit dem Raum zusammen, als eine zweite ursprüngliche Anschauungsform, behandelt. Die Vorstellung indessen, daß sie nur eine Dimension habe und eine gerade Linie bilde, ist offenbar selbst nur durch eine räumliche Symbolisierung ihres eigenen Wesens entstanden und ist ohnehin nicht passend. Zur ‚Linie' gehört, daß

alle ihre Punkte zugleich sind; im Begriff der Zeitlichkeit dagegen liegt, daß zwei Zeitpunkte nie zugleich sind, sondern der eine ist, wenn der andere nicht ist. Und zwar hat dies Nicht-sein einen doppelten Sinn; denn das Zukünftige ist in einem anderen Sinne nicht, als das Vergangene. Ein wirkliches Bild der Zeit würde daher nur dann entstehen, wenn wir an einen einzigen reellen Punkt zwei imaginäre einander entgegengesetzte unendliche Ausdehnungen knüpften und zugleich jenen reellen Punkt als veränderlich betrachteten. Aber zu einer wirklichen 'Anschauung' würde diese Vorstellungsweise doch immer wieder nur durch Bilder einer räumlichen Bewegung werden.

§ 47.

Wenn wir nun nach dem Verhältnis der so charakterisierten 'Zeit' zu den Dingen und Ereignissen oder nach der Art der Wirklichkeit fragen, die ihr zukommt, so finden wir zwei sehr gewöhnliche Ausdrucksweisen gleich unausdenkbar. Man sagt zuerst, die 'Zeit' verfließe und die Dinge in ihr. Die hier angenommene Bewegung der Zeit kann offenbar nicht so gedacht werden, daß sie, wie andere Bewegungen, in einer zweiten Zeit geschähe, sodaß die Größe eines bestimmten Abschnittes derselben durch die Distanz zweier Punkte dieser zweiten Zeit gemessen würde, mit welchem Anfang und Ende jenes Abschnittes zusammenträfen. Denn dies würde voraussetzen, daß wenn diese zweite Zeit selbst 'verliefe', wir eine dritte u. s. f. brauchen würden, um nach derselben Manier diese zweite begreiflich zu machen. — Stillstehen aber kann die zweite Zeit ebensowenig; denn es würde nur ein Mißbrauch des Wortes sein, sie dann noch 'Zeit' zu nennen; sie wäre ein räumlicher Hintergrund, vor welchem man die Dinge und Ereignisse ablaufen ließe.

Es ist ferner zu fragen, was es heißen solle, daß die Dinge mit dieser Zeit oder in ihr verlaufen. Man müßte entweder die Zeit die Dinge mit sich fortreißen, sie also auf die Dinge einen

wirksamen Einfluß ausüben lassen, den sie als *leere* Zeit, d. h. als etwas, was jedenfalls nicht Ding ist, auf keine Weise leisten kann; *oder* man müßte annehmen, daß *ohne* solchen Einfluß die Ereignisse *von selbst* mit der 'Zeit' gingen, und dann ist offenbar die ganze Einmischung der Zeit überflüssig, weil der ganze Wechsel der Zustände, den sie uns begreiflich machen sollte, hernach in dieser Bewegung der Dinge ohnehin noch einmal liegen würde.

Zuletzt ist noch zu fragen, ob überhaupt die Vorstellung von dem 'Verfließen' einer leeren Zeit wirklich ausführbar sei. Da sich kein einziger Punkt der leeren Zeit von einem andern irgendwie unterscheidet, so ist nicht zu sagen, worin eigentlich der Effekt bestände, der durch das fortwährende Eintreten eines *noch nicht* seienden Punktes in die Gegenwart und das Wiederverschwinden desselben in die Vergangenheit entsteht. Denn darin besteht er gewiß nicht, daß hierdurch die *Zeit selbst* als ein bleibendes und stets anwachsendes Produkt entstände. Es muß in dieser Hinsicht bei ihrer Definition bleiben, daß einer ihrer Punkte immer dann *nicht* ist, wenn der andere ist.

So viel scheint also vorerst klar, daß die Vorstellung von einer Zeit, die ganz unabhängig von den sie erfüllenden Ereignissen für sich verflösse, sowohl an sich ganz unklar und unausdenkbar ist, als auch gar keine mit sich einstimmige Ansicht über das Verhalten dieser Zeit zur *Realität* zuläßt.

§ 48.

Diese Unmöglichkeit, mit einer als wirklich gedachten leeren Zeit ins Klare zu kommen, läßt uns auch hier den entgegengesetzten Weg, die Annahme der *Idealität* der Zeit, versuchen: wenn wir das allgemeine Gesetz des 'Nacheinander' [daß erstens a die Bedingung des Seins von b, b aber *nicht* die Bedingung des Seins von a ist; daß zweitens a *nicht* ist, wenn b ist, und b *nicht* ist, wenn a ist; daß endlich drittens a eben dadurch in Nichtsein übergeht, daß es das Sein von b vermittelt] nach und nach auf soviel Beispiele

anwenden, als die Natur dieses Gesetzes zuläßt, nämlich auf unzählige, und wenn wir dann alle diese Beispiele in derselben Weise unter einander summieren, in welcher die Glieder eines einzelnen Paares (a, b) mit einander verbunden sind, so entsteht vor unserm Bewußtsein diese unendliche leere Zeit als ein Bild oder eine 'Anschauung', die nur in unserm Bewußtsein und in dem Augenblick, wo wir sie vorstellen, Wirklichkeit hat, außer unserm Bewußtsein aber weder ist noch verläuft.

Dieser Satz hat viel größere Schwierigkeiten für unsere Einbildungskraft als der analoge vom Raum. In räumlicher Ordnung brauchen wir nur die unserm Vorstellen fremden Dinge vorzustellen, aber nicht auch unsere eigene geistige Thätigkeit. Die Zeit dagegen ist, nach dem Ausdruck Kant's, die 'Form auch des inneren Sinnes', d. h. unser eigenes Vorstellen können wir nicht anders als in der Zeit verlaufend vorstellen. Und es ist deshalb ein schwieriger, vielleicht niemals völlig klar zu machender Gedanke, daß die Zeitvorstellungen erst innerhalb unseres Vorstellens als ein nur für dasselbe gültiger Schein entstehen sollen, da doch das Vorstellen, um überhaupt nur seine Thätigkeit zu entfalten, immer schon eine verlaufende Zeit voraussetzt, innerhalb deren es von einer Vorstellung zur andern übergehen kann.

Um nun diese Schwierigkeit zu verringern, machen wir gleich darauf aufmerksam, daß zwar das Vorstellen unfehlbar sich selbst als eine in der Zeit verlaufende Thätigkeit erscheinen muß, gleichwohl aber nicht durchaus eine solche sein kann. Eben sobald wir irgend eine Zeitbestimmung vorstellen oder aussprechen, z. B. a sei früher als b, so kann hier nicht bloß b auf a in unserm Bewußtsein gefolgt sein, sondern damit die Vergleichung beider und das Resultat, a sei früher als b, entstehen konnte, war ein Moment ganz unentbehrlich, in welchem unser Vorstellen zeitlos und auf einmal das Bild des a sowie das des b und zugleich den Gedanken des Verhältnisses zwischen beiden in einem, ganz unteilbaren Akte vereinigte, so daß die einzelnen Teile dieses vereinigten Inhaltes

eben erst für dies auf sie gerichtete Vorstellen die Form eines Früheren und Späteren, also zeitliche Form überhaupt annahmen, nicht aber das Vorstellen selbst in diese zeitliche Succession mit einging.

§ 49.

Man kann diese Frage allgemeiner so ausdrücken: ob irgend ein Wirken oder Geschehen zu seinem Zustandekommen einer vorhandenen leeren Zeit bedürfe, in der es geschehe, oder ob die Vorstellung eines zeitlosen Wirkens und Geschehens einen zulässigen Sinn habe?

Nehmen wir nun an, der ganz vollständige Grund g eines Ereignisses z sei gegeben, so ist nicht einzusehen, warum z nicht augenblicklich wirklich sein sollte, sondern noch eines Zeitmaßes bedürfe, um nach dessen Verlauf erst einzutreten; und anderseits ist ebensowenig begreiflich, in welcher Weise eine durchaus leere Zeit das Eintreten des z befördern könnte, wenn dasselbe dennoch zögern sollte. Ebensowenig begreiflich ist ferner, wie ein bestimmtes Maß leerer Zeit hierzu nötig sein könnte, da ein größeres Maß leerer Zeit keine größere Wirkung als ein kleineres beanspruchen könnte. Endlich wäre auch gar nicht einzusehen, auf welche Weise das Ereignis z davon unterrichtet werden könnte, das Ende der leeren Zeit t, also der Zeitpunkt des Eintretens für z, sei gekommen; denn kein Punkt einer leeren Zeit kann sich von irgend einem andern Punkt derselben unterscheiden. — Es ist also ganz unmöglich, Zeitverlauf als eine Bedingung für das Zustandekommen einer Wirkung z zu betrachten.

Verläuft zwischen g und einem beliebigen z in unserer Beobachtung wirklich eine Zeit t, so finden wir bei näherem Zusehen immer, daß g nicht der vollständige Grund von z, sondern bloß der einer andern Wirkung m war, aus welchem m dann (vielleicht auch noch nicht unmittelbar, sondern durch andre Mittelglieder n o p... hindurch) das z als notwendige Konsequenz fließt. Was also zwischen g und z liegt, ist nicht eine leere Zeit, sondern die

Summe aller der von einander verschiedenen anderen Ereignisse, durch die g erst zu dem vollständigen Grunde von z ergänzt wird. — Wenn aber diese ganze Reihe von an sich zeitlosen Abhängigkeitsverhältnissen Gegenstand der Wahrnehmung für ein Subjekt S wird, das heißt wenn die verschiedenen Thatbestände g . . m n . . z entsprechend diesen ihren wechselseitigen Verhältnissen auf S wirken, so breiten sie sich in der Anschauung, welche S von ihnen gewinnt, in eine solche Zeitlinie auseinander: jedes Glied erscheint früher als das spätere, dessen Bedingung es ist.

§ 50.

Um, soweit es möglich ist, die ganze Ansicht zu veranschaulichen, behaupten wir also: die Gesamtsumme der Wirklichkeit ist einem Systeme von Sätzen oder Wahrheiten zu vergleichen, welche unter einander in sehr vielfachen Verhältnissen der Koordination und Subordination stehen, sodaß z. B. einige, wie a und b, Principien aller übrigen, andere (c d e, diesen ersten untergeordnet, unter sich aber koordiniert oder gleichwertig) Bedingungen der dann noch übrigen l m n . . . sind. Der Unterschied ist, daß in einem System von Wahrheiten eine die andere zwar bedingt aber nicht bewirkt; die hier hervorzuhebende Ähnlichkeit aber besteht darin, daß die in dem System der Wirklichkeit vorkommende Bewirkung eines Gliedes durch andere an sich ein ebenso zeitloses Geschehen ist, wie das Bedingtwerden einer Wahrheit durch eine andere.

Innerhalb dieses Systems der Wirklichkeit hat nun auch jeder einzelne endliche Geist S seine bestimmte systematische Stelle: er hängt von den Gliedern A B . . . R ab und könnte nicht sein ohne die Wirklichkeit dieser; von ihm selbst dagegen hängen die andern Glieder T U . . . Z ab und könnten nicht sein ohne ihn, obgleich sie nicht allein durch ihn sind. Jedes einzelne S folglich schaut eine eigne, für ihn gültige Reihe von Gliedern als seine Vergangenheit, eine andere als seine Zukunft an; und man begreift, wie die sehr mannigfaltigen Wahrnehmungen, die ihm zu teil werden, da ihre

Ursachen alle mittelbar unter einander zusammenhängen, sich für ihn in eine Vielheit teils gleichzeitiger, teils aufeinander folgender Erscheinungen anordnen. — Die leere Zeit an sich ist nie Gegenstand einer solchen Anschauung; und ebensowenig Objekt eines Maßes. Die Größe jeder Zeit messen wir nur verhältnismäßig an der Größe eines gewissen Geschehens, z. B. nach der Anzahl der Wiederholungen eines in sich gleichmäßig zurücklaufenden Geschehens (Umlauf der Sterne, Uhr u. dgl.), welche zwischen den Anfang a und das Ende e eines beliebigen Vorgangs Z fallen.

Drittes Kapitel.

Von der Bewegung.

§ 51.

Als 'Durchlaufen eines Raumes' würden wir die Bewegung nur dann primo loco definieren, wenn der Raum selbst etwas wäre, in dessen Durchlaufung oder Überwindung überhaupt eine wirkliche Leistung liegen könnte. Da dies nicht der Fall ist, so müssen wir zunächst die Bewegung als Veränderung des Ortes fassen. Jedem Wesen m nämlich wird durch die Gesamtsumme S seiner augenblicklichen Beziehungen zu aller übrigen Welt zunächst in der intellektuellen Ordnung aller Dinge ein bestimmter Platz zugeschrieben, der in unserer räumlichen Anschauung als ein bestimmter Ort o im Raum erscheint. In einem andern Augenblick schreibt ihm die anders gewordene Summe Σ jener Beziehungen einen neuen Ort ω zu. Was also ursprünglich geschehen muß, ist eine Vertauschung des Ortes o gegen den neuen ω. Hieraus erst müßte sekundär sich ableiten lassen, daß m alle Punkte der Raumlinie oω durchlaufen mußte.

Unglücklicherweise aber fließt diese Folge aus unsern Voraussetzungen nicht. Denn es bleibt möglich zu fragen, warum m nicht einfach am Ort o verschwindet, der ihm nicht mehr, und an dem Ort ω wiedererscheint, der ihm von jetzt an gebührt. Es würde

sich dann verhalten, wie in den Märchen, wo etwas erst hier, dann dort ist, zwischen beiden Orten aber niemals gewesen ist. Daß dergleichen in der Natur niemals vorkommt, bedarf keines Beweises. Wir aber haben anderseits kein Mittel, um die Notwendigkeit a priori zu beweisen, daß jede Veränderung des Ortes durch ein Durchlaufen der ganzen Zwischenlinie zustande kommen müsse.

§ 52.

Wenn man sich hierfür auf ein 'Gesetz der Stetigkeit' beruft, so drückt man damit eigentlich bloß die Thatsache aus, ohne sie zu begründen. Denn dies angebliche 'Gesetz' sagt eigentlich nur: zwischen je zwei Größenwerten a und b lassen sich stets unendlich viele stetig in einander übergehende Zwischenwerte einschalten. Allein es sagt nicht, daß im Denken diese Zwischenwerte eingeschaltet werden müßten, wie denn z. B. die Reihe der Kardinalzahlen 1 2 3 ... ohne allen Zweifel vollkommen denkbar ist, ohne daß man zwischen zwei Gliedern eine unendliche Reihe Bruchzahlen mitdenkt. Ist man doch sogar genötigt, wenn man diese letzteren einschaltet und ihnen etwa den Nenner n giebt, sie wieder als $\frac{1}{n}$ $\frac{2}{n}$ $\frac{3}{n}$ ... zu bezeichnen. Noch viel weniger kann dies Gesetz besagen, daß ein reales Geschehen von einem Wert a zum andern b nur durch successive Annahme der Zwischenwerte gelangen könne, die man zwischen a und b einschalten kann. — Wenn man also das 'Gesetz' dennoch so ausdrückt, so ist es die bloße Behauptung einer Thatsache, die man der Erfahrung entlehnt, aber denknotwendig ist es nicht.

Natürlich würde man, wenn man den Grund der Sache suchen wollte, ihn zuerst darin suchen müssen, daß eben der Übergang der innern Zustände der Dinge von S zu Σ selbst schon niemals anders, als so erfolgen könne, daß alle Zwischenwerte zwischen S und Σ successive angenommen werden, worauf dann natürlich auch in unserer Raumanschauung das Wesen m an allen Zwischenpunkten zwischen o und ω nach einander erscheinen muß. Allein eben der

Grund für die Notwendigkeit bloß stetiger Veränderung des S zu Σ ist dann wieder nicht angebbar.

Wer ihn noch weiter suchen will, thut vielleicht gut, darauf zu achten, daß jeder wirkliche Zustand eines wirklichen Wesens den Bedingungen, die ihm eine Änderung vorschreiben, einen gewissen Widerstand entgegensetzt, während wenn wir bloß in unserer Gedankenwelt sind, die Folgen allemal unmittelbar eintreten, die durch die Kombination unserer Gedanken begründet werden. Im bloßen Rechnen z. B. giebt 1 + 7 unmittelbar 8, und es ist nicht notwendig, die 7 stückweise und allmählich zu 1 zu addieren. Ebenso ist 7 — 4 sofort = 3, und es kostet keine Anstrengung, der 7 nach und nach den Betrag 4 abzustreiten. In Wirklichkeit dagegen will jeder wirkliche Zustand von der Intensität 7 durch eine gewisse Arbeit, gegen welche er widersteht, auf den geringeren Wert 3 herabgezwungen werden. — Hierin liegt es vielleicht (obgleich noch Mittelglieder des Gedankens fehlen), daß die Veränderung von S zu Σ nur durch alle Zwischenglieder hindurch zustande kommen kann.

§ 53.

Aus unsern Prämissen würde ferner folgen, daß die Bewegung eines Elementes m aufhören müßte, sobald es den von seinen neuen Gesamtbeziehungen ihm bestimmten Ort ω erreicht hat. Diese Folgerung widerspricht dem unzweifelhaft richtigen durch Induktion aus Erfahrung gewonnenen Satz der Beharrung, nach welchem jede angefangene Bewegung mit konstanter Geschwindigkeit geradlinig ins Unendliche fortgeht, solange keine verändernden Ursachen auf sie einwirken.

Es würde falsch sein zu sagen, dieser Satz sei eine leere Abstraktion, die einen nie vorkommenden Fall behandele, da eben kein Element m sich in einem absolut leeren Weltraum bewegt, mithin jedes solchen Änderungsursachen seiner Bewegung unterworfen ist. Denn obgleich dies richtig ist, so weiß man doch, daß keine Bewegung

eines m sich richtig berechnen läßt, wenn man nicht in jedem Zeitdifferential ein Raumdifferential dieser konstanten geradlinigen Fortbewegung als wirkliche Komponente mit den andern einwirkenden Kräften zusammensetzt.

Der Widerspruch nun unserer Folgerung gegen den Satz der Beharrung läßt sich ebensowenig in ganz wünschenswerter Weise beseitigen, als bisher für den Satz selbst eine metaphysische Ableitung gelungen ist. Folgendes kann versucht werden. Wenn G die Beziehungssumme ist, die einem m die Aufsuchung eines neuen Ortes vorschreibt, und wenn die wirkende Kraft dieses G allemal sofort erlösche, sobald G aufhört $= G$ zu sein, also G in $G \mp dG$ übergeht, so würde überhaupt an das Zustandekommen irgend einer Veränderung oder Bewegung nicht zu denken sein. Nun geht aber unvermeidlich G, d. h. die Beziehungssumme des m zu allen andern Elementen der Welt allemal in einen andern Wert $G \mp dG$ über, sobald G auch nur den allergeringsten wirklichen Einfluß geäußert hat; denn durch die kleinste wirkliche Ortsveränderung wird jene Beziehungssumme des m geändert. Das würde also heißen: der ortsverändernde Grund G verliert in dem Augenblicke alle seine Wirksamkeit, in welchem er den geringsten wirklichen Erfolg hervorbringt; oder, was daraus folgt: es kann nicht zum geringsten wirklichen Erfolg kommen, wenn nicht die Wirksamkeit des G *fortdauert*, nachdem es in $G \mp dG$ übergegangen ist.

Nach diesem indirekten Gedankengang ließe sich also begreifen, daß die *Fortdauer* einer Wirkung, die von einem Grunde während seiner bloß momentanen Dauer hervorgebracht wird, die einzige Bedingung ist, unter der überhaupt ein *Übergang eines Zustandes in den andern*, also auch eine Bewegung von o nach ω möglich ist. Das ‘Gesetz der *Beharrung*’ würde also dann nur eine Erweiterung der Definition der Bewegung sein. Wir aber würden unsere vorige Ansicht so modifizieren, daß wir den Grund G nicht sowohl als einen Grund faßten, der einen *neuen* Ort ω vorschreibt, sondern vielmehr als einen solchen, der den *gegenwärtigen* Ort o

negiert und ihn mit einer gewissen Intensität (Geschwindigkeit) zu verlassen nötigt. — Dies scheint Alles, was über diesen Punkt gesagt werden kann.

§. 54.

Die Berechnung des Erfolges zusammenwirkender Bewegungen beruht bekanntlich auf dem Satz, daß ein bewegtes Element jedem neuen Bewegungsantrieb ebenso gehorcht, als wenn es in Ruhe gewesen wäre. Unterliegt also das Element e einer Zahl n verschiedener Bewegungsantriebe zugleich, so befindet es sich am Ende einer Zeiteinheit t genau an demselben Ort, an welchem es sich nach n Zeiteinheiten befinden würde, wenn es jedem der n Antriebe einzeln und successiv gehorcht hätte. Da man nach demselben Grundsatz die Orte von e in allen auf einander folgenden unendlich kleinen Teilen der Zeiteinheit t berechnen kann, so läßt sich durch Vereinigung derselben in eine stetige Linie auch die Bahn von e bestimmen (Parallelogramm oder Polygon der Bewegungen).

Einen metaphysischen Grund für dies Verhalten wissen wir nicht anzugeben. Nur nachdem es einmal gefunden worden ist, begreifen wir, daß es das einfachste aller denkbaren Gesetze ist und daß, wenn es nicht gölte, die Berechnung zusammengesetzter Bewegungen außerordentliche Schwierigkeiten haben würde.

Viertes Kapitel.

Materie und Kraft.

§ 55.

Wenn wir im allgemeinen von 'der Materie' sprechen, so ist wohl zu beachten, daß diese eigentlich nicht Objekt der Erfahrung, sondern Hypothese ist. Wirklich beobachten können wir nur einzelne Körper, d. h. gewisse Komplexe von sinnlichen Eigenschaften, die sich in bestimmtem Raumvolumen zeigen und ihren Ort im Raume wechseln.

Unter den verschiedenen Eigenschaften dieser Körper bemerken wir einige, wie räumliche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (Unwegdrückbarkeit aus dem Raum), die ihnen allen zukommen und deren Gesamtheit wir als 'Materialität' bezeichnen können. Was an dieser Summe von Prädikaten teilhat, heißt deshalb 'eine Materie'.

Die Frage ist nun: worauf es beruht, daß so verschiedene Körper an diesem gemeinsamen Charakter teilhaben, also materiell sind. Und da ist es nun eine allerdings denkmögliche aber gar nicht ausschließlich berechtigte, ja nicht einmal genügende Antwort: es gebe eine einzige, allgemeine Substanz, die eben ein für allemal diese allgemeinen Eigenschaften habe, die allgemeine Materie; und den einzelnen Körpern werde eben dadurch, daß sie bloße Modifikationen dieses Einen Urstoffes sind, jene Summe von Eigenschaften mitgeteilt.

§ 56.

Denkbar wäre aber diese Hypothese von Einer Materie überhaupt nur in dem Sinne, daß die Materie nicht als das bloße Ausgedehnte und Undurchdringliche, sondern als ein an sich durch andere (wenn auch uns unbekannte) Eigenschaften charakterisiertes Reales aufgefaßt würde, welchem jene Eigenschaften eben infolge dieser seiner konkreten Natur zukommen. Denn 'Ausdehnung' läßt sich nicht denken als Natur eines Dinges, sondern nur als Verhaltungsweise dieser Natur. Sie bedeutet nur, daß ein Ding das, was es auch immer ist, an verschiedenen Punkten zugleich ist. Ebenso heißt 'Undurchdringlichkeit' nur: es folge aus der Natur eines Dinges, worin sie auch immer bestehen möge, daß das Ding sich gegen das Verdrängen-aus-dem-Raum-überhaupt wehrt.

Es könnte nun ganz wohl sein, daß die Naturen der Dinge, denen diese Eigenschaften zukommen, im übrigen ganz verschiedene wären. Aber es könnte auch sein (und dies ist es, was hier als bestehende Thatsache angenommen wird), daß faktisch das Reale,

dem diese Eigenschaften zukommen, in allen Dingen dasselbe ist; und dies Reale würde dann die 'allgemeine Materie' sein, von der wir sprechen dürften.

§ 57.

Die Versuche einer 'Konstruktion der Materie' zerfallen (abgesehen von sehr vielen, die selbst nicht wissen, was sie wollen) in zwei Klassen: zuerst solche mechanische Konstruktionen, die zeigen wollen, unter welchen Bedingungen reale Wesen, die an sich noch nicht Materie sind, sich in Materie verwandeln oder zu ihr zusammensetzen; zweitens in solche ideale Interpretationen, welche nicht wissen wollen, wie Materie entsteht, sondern nur, was sie bedeutet, nachdem sie vorhanden ist, oder um welcher Idee willen, die sie zur Erscheinung bringt, die Materie notwendig da sein muß, wenn überhaupt die Welt einen adäquaten Ausdruck der Totalidee bilden soll, die ihr von dem Absoluten her als ihre in der Erscheinung zu realisierende Aufgabe obliegt. Diese hauptsächlich von Schelling und Hegel zuletzt ausgeführten 'Interpretationen' übergehen wir, weil sie immer nur mehr oder minder geschmackvolle poetische Phantasien, aber keine wissenschaftlich beweisbaren, widerlegbaren oder zur Beantwortung anderer Fragen benutzbaren Definitionen liefern. — Als Beispiele der ersten Klasse dienen Kant und Herbart.

§ 58.

Die Konstruktion Kant's (in den 'Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft') nimmt keine Rücksicht auf den Satz von der Idealität des Raumes, den die 'Kritik der reinen Vernunft' aufgestellt hatte, sondern nimmt zur Materie die Stellung der gewöhnlichen Anschauung ein, für die jene in einem wirklichen Raum eine wirkliche Ausdehnung hat. Aber die bloße Ausdehnung schien Kant nicht die ganze Natur der Körper ausmachen zu können und er leugnete die Selbstverständlichkeit des Satzes,

daß das Vorhandensein eines Körpers in einem Raumvolumen das gleichzeitige Vorhandensein eines andern in demselben Volumen schon logisch ausschließe.

Wenn diese 'Undurchdringlichkeit' faktisch stattfindet (und zwar findet sie faktisch so statt, daß die Ausdehnung eines Körpers a nicht unveränderlich, wohl aber nicht ohne Arbeit und ohne Widerstand veränderlich ist), so müsse dies Faktum aus einer besondern, von dem Körper ausgehenden Leistung, die größer oder geringer sein kann, also von einer 'Kraft' abhängen, die er ausübt. So entstand die Annahme einer repulsiven Kraft, durch welche die Materie ihre Ausdehnung gegen Druck verteidigt und durch welche sie, falls dieselbe allein wirkte, sich ins Unendliche zerstreuen würde.

Um ein bestimmtes Volumen einzunehmen und um die andere Arbeit und den andern Widerstand zu erklären, den die Körper dem Versuch sie auszudehnen entgegensetzen, muß noch eine zweite Leistung, eine Attraktionskraft, hinzukommen, welche, wenn sie allein wirkte, die Materie auf einen Punkt zusammenziehen würde, im Verein aber mit der Repulsionskraft dazu führt, daß eine Materie ein begrenztes Raumvolumen einnimmt, erfüllt und verteidigt.

Ein wesentlicher Mangel dieser Konstruktion besteht in der bleibenden Unklarheit darüber, wer oder was eigentlich das Subjekt ist, dem diese beiden Kräfte zugeschrieben werden: ob es bereits räumlich ausgedehnte Materie ist und als solche diese Kräfte ausübt? oder ob es an sich etwas anderes ist und nur durch Ausübung dieser Kräfte Ausdehnung und Undurchdringlichkeit gewinnt? — Ein zweites Bedenken erhebt sich gegen die Möglichkeit, in der Weise, wie es hier geschieht, zwei in ihrer Tendenz entgegengesetzte Kräfte an ein und dasselbe Subjekt zu knüpfen.

§ 59.

Die Konstruktion Herbart's hat jenen Mangel nicht: sie giebt genau die Subjekte an, aus deren Wechselwirkung die Materie entstehen soll.

Es sind die einfachen realen Wesen, die, an sich ganz unausgedehnt und bloß geometrischen Punkten vergleichbar, nur durch ihre einfache Qualität und ihre Unteilbarkeit charakterisiert sind. Die Qualitäten der Wesen können verschieden, selbst teilweise entgegengesetzt sein, ohne daß daraus allein irgend eine Wechselwirkung entstände. Denn jedes Wesen ist ganz selbständig und braucht sich um das andere nicht zu kümmern. Aber es kann doch eine gewisse Beziehung c zwischen zwei Wesen a und b geben, welche, sobald sie eintritt, diesen beiden nicht mehr erlaubt, gleichgültig zu bleiben, sondern sie nötigt, sich durch ihre entgegengesetzten Qualitäten zu stören und gegen die Störung selbst-zu-erhalten.

Dies c nennt Herbart das Zusammen' der Wesen. Es bedeutet eigentlich bloß diejenige noch ganz unbekannte Beziehung, durch welche a und b zum Wechselwirken gezwungen werden. Nachdem aber der räumliche Name 'Zusammen' einmal für sie gewählt ist, wird c ohne weitern Beweis als räumliches Zusammen aufgefaßt und fernerhin der Grundsatz befolgt, daß Wechselwirkung nur in der Berührung, aber nicht in der Entfernung stattfinde.

Wenn nun zwei unausgedehnte Wesen in dieser Weise zusammen' sind, so sind sie beide in demselben Punkt und bilden keine Ausdehnung; sind sie dagegen nicht zusammen, so gehen sie einander gar nichts an und bilden jedenfalls nichts von dem, was man eine zusammenhängende, der Trennung widerstrebende Materie nennt. Damit also diese zustande komme, muß es ein Mittleres zwischen 'Zusammen' und 'Nichtzusammen' geben, ein sogenanntes 'unvollkommenes Zusammen', was auf die ganz wunderliche und niemals als zulässig nachgewiesene Vorstellung hinausläuft, daß die vielen unausgedehnten punktförmigen realen Wesen zum Teil in und zum andern Teil außer einander sind — eine Vorstellung, die wir nur als Zeugnis für das vollständige Mißlingen dieser Konstruktion betrachten können.

§ 60.

Über die Auffassung, bei der wir stehen bleiben werden, ist

durch alles Frühere bereits entschieden. Es handelt sich für uns nur darum, wie reale Wesen, die an sich in keinen räumlichen Beziehungen stehen, in unserer Anschauung so vereinigt erscheinen müssen, daß sie uns das Schauspiel einer zusammenhängenden, ausgedehnten und widerstehenden Materie darbieten müssen.

Nun stehen nach unsern Voraussetzungen diese Wesen nicht isoliert, sondern sind alle in beständiger Wechselwirkung. Und von der Summe der Zustände, die jedes in jedem Augenblick durch alle andern erleidet, oder von der Summe seiner intellektuellen Beziehungen zu allen übrigen hängt in jedem Augenblick der Ort ab, den es in unserer Raumanschauung zwischen allen übrigen einnimmt. Die räumliche Entfernung d zwischen zwei Wesen a und b kann uns daher nicht als ein Hindernis gelten, welches die Wechselwirkung zwischen a und b unmöglich machte, sondern sie ist bloß der anschauliche Ausdruck oder die Folge eines mit bestimmter Intensität bereits stattfindenden übersinnlichen oder unräumlichen Wechselwirkens von a und b.

Nun hindert nichts, anzunehmen, daß durch solche innerlichen Beziehungen unbestimmt viele gleichartige oder ungleichartige Wesen a b c d . . . einander bestimmte Stellungen im Raume wechselseitig vorschreiben. Und diese Summe S jener Beziehungen wird in jedem Augenblick derjenigen Kraft, welche die Wesen von einander zu entfernen sucht, in der Gestalt einer Attraktionskraft derselben unter einander, dagegen jedem Einfluß, der die Wesen noch mehr zu nähern sucht, in Gestalt einer Repulsivkraft widerstehen. Hieraus entsteht also ein System von Wesen, deren jedes einzelne von dem andern durch eine Entfernung getrennt ist, die aber so zusammenhängen, daß sie sowohl das Phänomen der Kohäsion als das der Undurchdringlichkeit zeigen.

Man kann sich dann ferner denken, daß die Entfernungen der einzelnen Wesen sehr klein sind im Vergleich mit der andern Entfernung, bis auf welche hinaus die in die Ferne wirkenden Kräfte dieser einzelnen Elemente noch eine bemerkbare Wirkung ausüben

können. In diesem Falle wird sowohl für unser Auge als für unsern Tastsinn, durch welche beiden Organe die sinnliche Anschauung der Materie zu geschehn pflegt, dies System diskreter Elemente dadurch, daß ihre Wirkungen sich zusammensetzen, den überredenden Anschein einer stetig ausgedehnten, das ganze Raumvolumen zwischen den Wesen lückenlos erfüllenden Materie geben.

§ 61.

Was den mehrfach hier benutzten Ausdruck 'Kraft' betrifft, so soll er natürlich nicht etwas bedeuten, was eines selbständigen Daseins (etwa als feinerer, geistiger oder immaterieller Stoff) fähig wäre und mit den realen Wesen noch auf eine besondere Weise so zusammenhinge, daß es selber von einem Wesen auf das andere übergehen oder von den Wesen als Mittel zu ihren Wirkungen benutzt werden könnte. 'Ein Wesen a hat die Kraft f' heißt nichts anders, als: die Natur des Wesens a ist so beschaffen, daß, wenn auf sie eine bestimmte Bedingung x einwirkt oder (was gleichviel ist) wenn a mit einem zweiten Wesen b in eine bestimmte Beziehung x eintritt, dann allemal in b eine Wirkung f (und in a eine Wirkung f′) entstehen muß.

Die 'Kraft' bezeichnet also nichts weiter als die Fähigkeit und die Nötigung zu einer nach Art und Größe bestimmten zukünftigen Leistung, die allemal eintreten wird, sobald eine bestimmte Bedingung realisiert sein wird, und die solange nicht eintritt, als diese Bedingung nicht realisiert ist. — Hieraus lassen sich folgende einzelne Sätze ableiten:

1) Man kann keine 'Kraft' als eine den Körpern, denen man sie zuschreibt, ein für allemal inhärierende Eigenschaft betrachten. Jede entsteht eigentlich erst in dem Augenblick, wo dieser Körper in eine bestimmte Beziehung zu einem zweiten tritt. Ein einziges Element z. B., welches allein in der Welt vorhanden wäre, kann nicht eher eine 'Anziehungskraft' besitzen, bis ein zweites Element hinzutritt, auf welches dieselbe sich beziehen kann. Wenn wir

dennoch dem einzelnen Element a eine solche Kraft zuschreiben und sie als latent' betrachten bis zu diesem Augenblick, wo sie ausgeübt werden kann, so ist das nur eine Redensart, welche die Gewißheit ausdrückt, daß die Natur von a so beschaffen ist, daß, wenn sie in die Beziehung c zu einem zweiten Element b treten wird, man dann auf einen bestimmten Erfolg f rechnen kann.

2) Eine Kraft inhäriert ferner eigentlich niemals einem Element, sondern immer dem Zusammenkommen des einen mit einem andern. Sie drückt immer nur die Notwendigkeit eines doppelten Erfolgs aus, den das a in b und umgekehrt das b in a hervorbringt. Die Vorstellung, daß a allein eine Kraft ausübe, ist eine an sich unrichtige Redensart, die in der Physik dadurch berichtigt wird, daß man ausdrücklich die Gegenseitigkeit der Wirkung in dem bekannten Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ausdrückt. Hieraus folgt

3) daß man den Körpern weder unveränderliche Kräfte noch solche zuschreiben muß, die ausdrücklich ad hoc, zur Erzeugung ihres bestimmten Erfolges, bestimmt sind. Das letztere bedeutet: die Körper haben z. B. nicht als solche eine ewige Tendenz einander anzuziehen oder abzustoßen, sondern was sie in jedem Augenblicke thun müssen, hängt von der besonderen augenblicklichen Beziehung zwischen ihnen und von dem Verhältnis ihrer Naturen zu einander ab. Sie können daher unter einer Bedingung einander anziehen, unter einer andern einander abstoßen, ohne deswegen von Haus aus zwei einander widerstreitende Kräfte zu besitzen. Hiermit ist zugleich ausgedrückt, daß ihre Kräfte veränderlich sind. Und dies wird in der Physik in soweit beachtet, daß man jede ihrer Wirkungsform nach als konstant gedachte Kraft, z. B. Anziehungskraft, doch ihrer Intensität nach als veränderlich und abhängig von der Entfernung, d. h. von den innern Beziehungen der Elemente a und b ansieht, deren Erscheinung für uns in jedem Augenblick ihre momentane Entfernung ist.

§ 62.

Daß jedes einfache reale Wesen im Raume nur einen *punktförmigen* Ort haben könnte, ist eigentlich *nicht denknotwendig*. Denn jedes Wesen hat überall da seinen Ort, von wo aus seine unmittelbaren Wirkungen auf andere ausgehen oder wo sie mindestens ihr Maximum haben, und bis wohin alle Einwirkungen von außen sich erstrecken müssen, um einen Einfluß auf das Wesen zu gewinnen. Nun ist recht wohl denkbar, daß ein Wesen a um einer bestimmten Beziehungsgruppe m willen an dem einen Orte o auf gewisse Wesen unmittelbar wirken müsse, um anderer Beziehungen n willen aber an dem Orte ω gleich unmittelbar auf andere Wesen; d. h. es wäre denkbar, daß a an *vielen*, zerstreuten oder im Raume zusammenhängenden, Orten *zugleich* unmittelbar wirke, also an diesen Orten vorhanden sei, im letzteren Falle mithin *ein bestimmtes Raumvolumen stetig erfülle*.

Um hierüber zu entscheiden, muß man zuerst die Erfahrung befragen. Diese lehrt, daß alle sichtbaren Körper (abgesehen jetzt von den lebendigen) in Teile zerfallen, welche *nach* der Teilung ganz dieselben Eigenschaften besitzen, wie vorher das Ganze, nur in geringerem Maße; und daraus schließen wir, daß diese Körper gleich anfangs nur *Aggregate* vieler selbständiger Teile waren. Denn wenn man behaupten wollte, sie wären mehr als dies, nämlich *wahre Einheiten* gewesen, so würde sich gar nicht angeben lassen, wodurch ein bloßes Aggregat von Teilen sich als etwas Geringeres von der angeblichen wahren Einheit unterschiede. Die letztere könnte nur darin bestehen, daß die unterscheidbaren *Teile* eines a die Eigenschaften *nicht* besäßen, die dem *ganzen* a zukommen. — Nachdem nun das Bestehen der sichtbaren Körper aus selbständigen Teilen, dann auch mikroskopisch das Bestehen der letzteren aus noch kleineren selbständigen Teilen feststeht, fragt es sich bloß noch darum, ob wir endlich bei Fortsetzung der Teilung auf *Atome* stoßen würden, von denen jedes ein einheitliches reales

Wesen wäre, zugleich aber ein bestimmtes, wenn auch unendlich kleines Raumvolumen stetig ausfüllte.

Gesetzt nun, dieser Fall finde statt, so wird man in dem kleinen Volumen, welches ein reales Wesen einnimmt, geometrisch natürlich viele Punkte, z. B. die Endpunkte a und b eines beliebigen Durchmessers unterscheiden können. Soll dann die Behauptung, dies ausgedehnte Volumen sei ein Wesen, überhaupt noch etwas Bestimmtes bedeuten, so muß man annehmen, diese unterscheidbaren Punkte a b.. seien nicht so verschieden, daß einer von ihnen, z. B. a, irgend einen Zustand für sich erleiden könnte, welchen b nicht erlitte oder welcher von a nach b überhaupt erst fortgepflanzt werden müßte. Vielmehr was dem a begegnet, begegnet eo ipso dem ganzen Wesen, folglich auch dem Punkte b, und es darf durchaus kein physischer Vorgang dazwischen gedacht werden, durch den der eine untrennbare (obgleich unterscheidbare) Teil a des wahrhaft Einen Wesens seine Zustände auf den andern untrennbaren Teil b desselben Wesens übertrüge. Sobald man irgend einen solchen Vorgang denkt, so sind dadurch sofort a und b als zwei selbständige Wesen, die mit einander in Wechselwirkung stehen, gedacht. Und wenn man dann noch so sehr behauptete, man wolle sie nicht als solche, sondern als untrennbare Teile eines einzigen Wesens betrachten, so würde sich doch gar nicht angeben lassen, inwiefern die bloße Verknüpfung von zweien dann noch weniger leistete, als diese angebliche Einheit; d. h. es würde sich nicht zeigen lassen, welchen praktischen Wert diese Einheit hätte, oder was durch sie, wenn man in sie a und b zusammenfaßt, eigentlich Neues behauptet würde, was nicht in jener bloßen Verknüpfung von a und b auch schon läge.

Erfahrungsmäßig nun läßt sich freilich nicht entscheiden, ob innerhalb der kleinsten Atome diese aus dem Begriff der Einheit fließende Konsequenz sich bestätigt, ob also eine Bewegung, z. B. ein Stoß, welcher den Punkt a eines Atoms träfe, sofort auch als Bewegung des Punktes b und zwar dergestalt aufträte, daß die Bewegung von a zu b, also in der ganzen Linie ab, nicht fortge-

pflanzt zu werden brauchte, also auch die Durchlaufung dieser Strecke keine Zeit in Anspruch nähme. Allein in den ganzen Zusammenhang unserer dynamischen Grundvorstellungen paßt diese Annahme auf keine Weise. Sie würde, indem sie eine unendlich große Geschwindigkeit in der Strecke ab und in allen ähnlichen Durchmessern eines Atoms voraussetzte, mit den ersten Grundbegriffen in Widerspruch sein, die wir über die Bewegung überhaupt unserer ganzen Naturwissenschaft zu Grund legen.

Es bleibt daher bloß die eine Ansicht übrig, die einfachen Wesen oder die Atome der Physik als unausgedehnte Mittelpunkte von Kräften, d. h. von aus- und eingehenden Wirkungen, jede stetige Materie aber als eine bloße Erscheinung anzusehen, die aus einer Vielheit wechselwirkender diskreter Atome besteht.

Fünftes Kapitel.

Von dem Zusammenhang der Natur.

§ 63.

Wenn es überhaupt einen Zusammenhang von Ereignissen geben soll dergestalt, daß aus bestimmten gegebenen Umständen u nur eine bestimmte Folge f, aus andern Umständen u′ nur eine andere bestimmte Folge f′ entspringen kann, so dürfen, wie wir in der Ontologie sahen, die Naturen der einzelnen realen Wesen a b c d . . . nicht maßlos verschieden oder disparat sein, sondern sie müssen vergleichbare Glieder einer Reihe oder eines Systems von Reihen bilden.

Diese Forderung wird in bezug auf die materielle Welt von der gewöhnlichen Naturansicht dahin gesteigert, daß überhaupt alles Reale, welches der Materie zu Grund liege, von einerlei Art und Wesen sei, und daß alle qualitativen Verschiedenheiten, die wir an den Dingen (selbst an den einfachen chemischen Elementen) beobachten, nur auf quantitativen Modifikationen in dem Verhalten einer qualitativ ganz gleichartigen allgemeinen Materie beruhen.

Diese Behauptung ist ohne Zweifel für die Berechnung der Naturerscheinungen sehr bequem; auch ist sie denkbar; aber sie ist nicht notwendig. Es läßt sich vielmehr sehr wohl denken, daß die verschiedenen realen Wesen von ursprünglich und bleibend verschiedener Natur sind. Denn so lange ihre Naturen überhaupt, wie vorausgesetzt, vergleichbare Glieder von Reihen sind, so kann jederzeit ein Wesen a als 'äquivalent' mit einer bestimmten Menge anderer Wesen von der Art b angesehen werden; und dieser Begriff der Äquivalenz des Verschiedenen macht dieselben Rechnungsvorteile möglich, ohne daß wirklich alle verschiedenen Wesen aus demselben Stoffe zu bestehen brauchen.

§ 64.

Man nimmt ferner an, daß jedes reale Wesen a, also jedes Element und jedes Atom eines jeden Elementes unveränderlich oder daß 'die Masse konstant' sei, d. h. daß jedes Atom, dessen Größe man sich weder vermehrt noch vermindert denkt, in Ewigkeit unter denselben Bedingungen c immer dieselbe Größe γ einer bestimmten Wirkung ausüben werde.

Es ist hierbei zu erinnern, daß der Begriff der 'Konstanz der Masse' eigentlich nicht behauptet, daß ein a schlechthin unveränderlich sei und sich in dem Augenblick, wo die Bedingung c auf es einwirkt, ganz in demselben Zustand befinde, wie dann, wenn die Bedingung d einwirkt. Es kann vielmehr auch von der Physik zugestanden werden, daß a sich im ersten Falle in dem innern Zustande γ, im zweiten im Zustande δ befinden werde. Und metaphysisch muß man das voraussetzen. Man braucht bloß, um mit der Physik in Einklang zu bleiben, die Annahme hinzuzufügen: jedes a habe eine solche Selbsterhaltungskraft oder metaphysische Elasticität, daß es allemal, wenn die Bedingung c oder d aufhört, genau in seinen früheren Zustand a zurückkehrt, sodaß, wenn tausendmal verschiedene Bedingungen c d e ... eingewirkt haben, dann das a bei der tausendunderſten Wiederholung der Bedingung c sich gerade so wieder verhält, wie damals, als c zum erstenmale einwirkte.

In dieser Bedeutung ist 'Konstanz der Masse' denkbar; aber nicht denknotwendig. Sie wird durch die Erfahrungen, wenigstens durch die mit Sicherheit, die man über die unorganische Welt gemacht hat, ausreichend bestätigt; und ihre Richtigkeit ist für die Naturwissenschaft die bequemste Annahme. Ganz wahrscheinlich ist sie gleichwohl nicht. Vielmehr kann man die Vermutung hegen, daß in der That die Natur alles Realen durch die Einwirkungen, die es successiv erleidet, und die innern Zustände, in die es dadurch gerät, eine allmähliche Umwandlung erfährt, die allerdings zu gering sein mag, um innerhalb des Zeitraums aller unserer Naturbeobachtung merklich zu werden.

§ 65.

Unter diesen Voraussetzungen sucht nun die sogenannte mechanische oder mechanistische Naturansicht eine vollständige Erklärung des Naturlaufs durch die veränderlichen Relationen zu gewinnen, in welche sie diese konstanten Elemente mit ihren nach konstanten Gesetzen wirkenden Kräften gebracht denkt. Jedes einzelne Ereignis ist die notwendige Folge der momentan vorangegangenen Kombination der Elemente und der Umstände, jedes einzelne Geschöpf das unvermeidliche Produkt, in welches sich ein früher gegebener Komplex von Elementen unter dem Einfluß hinzukommender Bedingungen notwendig entwickeln muß. Überhaupt alles ist das, wozu es durch seine vorangegangenen ursächlichen Bedingungen mit Notwendigkeit gemacht wird; oder: alles ist unvermeidliches Resultat der Umstände.

Dagegen ist niemals ein Gattungsbegriff die eigentliche Kraft, durch welche alle Details eines Ereignisses oder eines Geschöpfes hervorgebracht werden. Vielmehr: daß wir uns in unserm Denken überhaupt Gattungsbegriffe bilden können, unter die wir eine große Anzahl von Erscheinungen subsumieren, d. h. durch welche wir eine gewisse Gruppe ähnlicher oder gleicher Eigenschaften dieser vielen Erscheinungen zusammenfassend ausdrücken können, das ist

selbst nur eine Folge davon, daß es sehr viele gleiche Elemente giebt, daß gewisse Verbindungsweisen derselben im Weltlauf häufig und leicht zustandekommen, und daß allemal gleiche Verknüpfungen der Elemente auch gleiche Folgen und Entwickelungen nach sich ziehen.

§ 66.

In bezug auf die unlebendige Natur hat diese Betrachtungsweise keinen Widerspruch erweckt. Sie hat aber ungenügend geschienen sowohl zur Erklärung der Thatsachen als zur richtigen Feststellung des Wertes der lebendigen Geschöpfe. Dieser Wert namentlich schien ganz in Frage gestellt, wenn auch der lebendige Körper nur das unvermeidliche Produkt unzähliger einander ursprünglich fremder und nur zusammengeratener Elemente war und nicht das vorbedachte Erzeugnis einer einheitlich wirkenden Macht. Hauptsächlich aus diesem ästhetischen Bedürfnis ist die lebhafte Opposition einer sogenannten dynamischen Naturansicht gegen die vorige (die mechanistische) entstanden.

Der zunächst hier verwendete Begriff ist der des Triebes, unter welchem man im Gegensatz zu der unveränderlichen oder nur durch Abhängigkeit von bestimmten Bedingungen veränderlichen 'Kraft' eine solche Thätigkeit versteht, welche nur auf ein zu erreichendes Ziel berechnet ist und ihre Anstrengungen vermindern, zurückhalten oder steigern kann, auch die Form derselben in jedem Augenblick so zu verändern vermag, daß ihre Leistung jeden Augenblick das passende Mittel zum Zweck ist.

Wenn man diesen Begriff überlegt, so findet man, daß diese Akkommodation des Wirkens an einen Zweck doch nur dann möglich ist, wenn in jedem Augenblick die vorhandene Lage der Umstände u auf den Trieb selbst einwirkt und ihm dadurch den Grund giebt, in diesem Augenblick die Wirkung w zu entfalten, während in einem andern Augenblick die einwirkenden Umstände u′ den Grund zu der Wirkung w′ geben. Und es würde nur hinzuzufügen sein, der Trieb sei von der Art, daß immer die Wirkungen w und w′,

die auf u und u′ folgen, zugleich dem Zweck Z angemessen sind.

Der erste Teil dieser Behauptung zeigt also, daß der Trieb T überhaupt veränderlich und von Bedingungen bestimmbar ist, ja daß er ganz und gar zu diesen Bedingungen dieselbe Stellung einnimmt, wie die physische 'Kraft', die ja auch die Leistung war, zu der ein Wesen durch bestimmte Bedingungen genötigt wird. Es fragt sich dagegen, wie der zweite Teil der Behauptung, nämlich die Angemessenheit von w und w′ zu Z, denkbar ist. Sie ist es gewiß nicht, so lange nicht auch Z mit unter den Bedingungen enthalten ist, welche in dem Subjekt des Triebes T die Form der in jedem Augenblicke notwendigen Wirkung w resp. w′ bestimmen. Nun ist aber Z als ein unerfüllter Zweck nichts Reales, dem eine Wirkung zukommen könnte.

Es bleibt daher nur eine doppelte Möglichkeit: Entweder muß anstatt des unwirklichen Z in dem Subjekte T die wirkliche Vorstellung des Z vorhanden sein, welche ein wahrhafter innerer Zustand des Wesens T ist und als solcher auch die andern innern Zustände von T modifizieren kann, von denen w und w′ abhängen — und dies ist der gewöhnliche bekannte Fall des 'zweckmäßigen Handelns' eines bewußten Wesens oder einer Seele. Soll dagegen zweitens, wie man gewöhnlich am liebsten thut, von einem 'unbewußt' zweckmäßigen Wirken eines Triebes die Rede sein, so muß der Grund, welcher w und w′ zu zweckmäßigen Mitteln für Z macht, in andern innern Zuständen eines oder mehrerer verbundener Wesen zu finden sein, welche so beschaffen sind, daß eben die Einwirkung von u und u′ immer w und w′ angemessen zu Z hervorbringt. Oder einfacher: ein unbewußtes Wirken ist zweckmäßig, so lange aus der Natur und den gegebenen Beziehungen der wirkenden Subjekte ein zu Z passendes Resultat mit blinder Notwendigkeit ohnehin entspringt, und die Zweckmäßigkeit hat allemal ihre Grenzen und hört da auf, wo aus der Einwirkung von u und u′ auf jene Subjekte diejenigen Verhältnisse derselben zerstört

werden, auf denen die Möglichkeit der zu Z passenden Rückwirkungen beruhte.

Wäre der 'Trieb' in der That eine Macht, die aus sich selbst zweckmäßig wirkte, so könnte sie ihrem Begriff nach solche Grenzen nicht haben. Ist dagegen alles sein Wirken nur das notwendige Resultat aller in jedem Augenblick gegebenen Bedingungen, so sind diese Grenzen notwendig.

§ 67.

Von anderer Seite betrachtet kann man sagen: gesetzt ein solcher Trieb T existierte wirklich, so würde er seinen Zweck Z entweder durch sich selbst und ohne Benutzung irgend welcher Mittel oder dadurch erreichen müssen, daß er bestimmte auch sonst schon gegebene und vorhandene Mittel $m\ m_1\ m_2 \ldots$ benutzt.

In der Natur findet immer das zweite statt. Jede angenommene 'Lebenskraft' z. B. erzeugt den Körper und sein Leben durch Benutzung von Massen, die auch außerhalb des lebendigen Leibes schon vorher bestanden. Nun kann man dem Triebe T den guten Willen zutrauen, mit $m\ m_1\ m_2 \ldots$ ganz souverän zu schalten; allein diese Mittel $m\ m_1\ m_2 \ldots$ sind gar nicht verpflichtet, dem Gebote von T zu gehorchen, sondern können verlangen, zu jeder von ihnen gewünschten Leistung $l\ l_1\ l_2 \ldots$ durch die bestimmte Art und Größe einer Kraft $k\ k_1\ k_2 \ldots$ genötigt zu werden, die auch außerhalb des Lebens, in der unorganischen Natur hinreicht, um diesen Erfolg hervorzubringen. Um also seinen Zweck Z zu erreichen, müßte T sich in jedem Augenblick genau in die vielerlei Kräfte $k\ k_1\ k_2 \ldots$ verwandeln, die allemal nötig wären, um den Mitteln $m\ m_1\ m_2 \ldots$ die Leistungen $l\ l_1\ l_2 \ldots$ abzugewinnen. Wenn nun in der Erfahrung jemals ein Beispiel eines so allmächtig schaltenden T vorkäme, so müßte man versuchen, diese ganz unbegreifliche Verwandlungsfähigkeit noch denkbar zu machen. Allein alle Beispiele zeigen vielmehr, daß die Kraft des T beschränkt ist; und dies führt zu der natürlichen Auffassung zurück, nach welcher in

einem System von Massen m m_1 m_2 . . ., aus deren gegebenen Verbindungen ein bestimmtes Resultat Z hervorgeht, verschiedene äußere Einwirkungen u u' . . ., solange sie jene gegebenen Beziehungen zwischen m m_1 m_2 . . . nicht stören oder nicht über gewisse Grenzen hinaus verändern, Rückwirkungen w w' . . . erzeugen, die das Resultat Z unterhalten oder es nur in Formen Z_1 Z_2 . . . umwandeln, welche zusammen eine Reihe bilden, die man als zweckmäßige Entwicklung des Z ansehen kann. Sobald dagegen u u' . . . die Verhältnisse zwischen m m_1 m_2 . . . über jene Grenzen hinaus verändern, so treten auch Rückwirkungen w w' . . . auf, welche das Resultat Z nicht mehr geben oder es in neue Formen verwandeln, die nur als Störung oder Zerstörung von Z gelten können. Niemals aber tritt im letzteren Falle aus T eine kompensierende Rückwirkung hervor, welche diese Ungunst der Umstände ausgliche.

Kurz und allgemein: Jede 'zweckmäßige' Rückwirkung eines angeblichen 'Triebes' ist die unvermeidliche Folge der momentanen Gesamtbeziehungen zwischen einer Vielheit einzelner Elemente, die ihre Stellungen zu einander in gewissen Grenzen ändern können.

§ 68.

Der oft ausgesprochene Satz, daß im Organismus 'das Ganze den Teilen vorangehe' und ihre bestimmte Verbindung bewirke, hat nur den zulässigen Sinn, daß die Idee des Ganzen, sofern sie von einem geistigen Wesen wirklich gedacht wird und soweit mit den Gedanken dieses Wesens als wirklichen Zuständen eine Veränderung der Zustände anderer Wesen naturgesetzlich verbunden ist, allerdings diesen bewirkenden Einfluß auf die Herstellung des Ganzen haben kann.

Schließen wir dagegen die Beteiligung des Bewußtseins aus, so ist, z. B. in einem Pflanzensamenkorn, das künftige Ganze in keiner Weise als eine Wirklichkeit vorhanden, die selbst etwas wirken könnte. Das Wirkliche sind nur die Bestandteile, die bereits da sind, und aus deren ebenfalls bereits bestehenden Verhält-

nissen in Zukunft unter Voraussetzung hinzukommender Bedingungen jenes Ganze als notwendiges Resultat wird entstehen müssen. — Hierauf ist der beliebte Gegensatz von potentiellem und aktuellem Sein des Ganzen zurückzuführen.

Nach diesen Betrachtungen ist also in bezug auf das Zustandekommen der Ereignisse kein principieller Unterschied zwischen Mechanismus, Chemismus und Organismus, sondern der Unterschied zwischen diesen drei Hauptgruppen der Naturvorgänge besteht in der Anordnung der Umstände, unter denen die allenthalben gleichen und identischen allgemeinsten Gesetze der Mechanik zur Anwendung kommen und dann natürlich zu sehr verschiedenen Resultaten führen.

Dritter Hauptteil.

Phänomenologie.

Vorbemerkung.

§ 69.

Die letzten Betrachtungen führten uns auf die Teilnahme des geistigen Lebens an der Natur. Die weitere Betrachtung desselben in dieser Beziehung gehört teils der Naturphilosophie, teils der Psychologie an. Dagegen müssen wir uns jetzt dessen erinnern, was in der Einleitung über die Kritik der Wahrheit oder Ungültigkeit aller dieser metaphysischen Gedanken gesagt wurde, die zunächst doch nur Ereignisse in unserm innern geistigen Leben sind. Es wurde behauptet, über die Ausdehnung ihrer Gültigkeit in bezug auf das Wirkliche selbst lasse sich nicht eher etwas Bestimmtes aussprechen, bis wir kennen gelernt hätten, was eigentlich unsere Vernunft über alles Wirkliche und seinen Zusammenhang unvermeidlich denken muß. Denn unter diese Gedanken als Grundsätze aller Beurteilung muß dann die Seele auch ihr

eigenes Verhältnis zu dem, was sie 'Dinge' nennt, unterordnen. Und infolge dieser Betrachtungen muß die Vernunft sich selbst die Grenzen ihrer Kompetenz oder ihrer Erkenntnisfähigkeit bestimmen.

Erstes Kapitel.

Von der Subjektivität der Erkenntnis.

§ 70.

Eine Voraussetzung machen wir hier, welche zwar metaphysisch bewiesen werden könnte, aber nicht ohne Weitläufigkeit, und deren Verteidigung gegen Zweifel in jedem Fall der Psychologie überlassen bleiben müßte, nämlich die Annahme, daß die Gesamtheit der Empfindungen Vorstellungen Gefühle und Strebungen, die wir eben unser inneres Leben zu nennen pflegen, als Summe von Zuständen eines einzigen unteilbaren realen Wesens ganz in derselben Art, wie die Ontologie sich solche Zustände dachte, angesehen werden müssen. Worin bei andern Wesen die ihnen zuzuschreibenden 'innern Zustände' bestehen, wissen wir vorläufig nicht, weil wir uns in sie hinein nicht versetzen können; und die allgemeine Ontologie mußte daher von ihnen bloß unter dem abstrakten Namen der innern Zustände überhaupt sprechen. In dem Fall des Seelenlebens dagegen glauben wir mehr zu wissen und durch die hier mögliche Selbstbeobachtung unmittelbar kennen zu lernen, daß die innern Zustände der Seele eben in Vorstellungen Gefühlen und Strebungen, d. h. in solchen Zuständen bestehen, die nicht ohne den gemeinsamen Charakter gedacht werden können, Gegenstände des Wissens oder überhaupt irgend einer Form des Bewußtwerdens für das Subjekt zu sein, in welchem sie stattfinden.

§ 71.

Wenden wir diese Voraussetzung zuerst auf die Frage nach der Wahrheit unserer Erkenntnis an, so zeigt sich zunächst die 'Subjektivität aller Bestandteile dieser Erkenntnis'.

Von den sinnlichen Empfindungen blau warm süß ꝛc. lehrt die Physiologie, daß sie nichts anderes sein können, als innere Zustände unseres Ich, Affektionen des empfindenden Subjektes, welche zwar Folgen, aber niemals ähnliche Abbilder der wirklichen Beschaffenheit äußerer Objekte sein können.

Gegen diese Behauptung läßt sich nicht einwenden, daß ja freilich unsere Empfindung des Blau nur unsere subjektive Affektion sei, aber daß abgesehen von unserer Empfindung das Blau auch an den Dingen als Eigenschaft existiere, die zwar nicht als solches in unser Bewußtsein hinüberwandern aber doch so auf uns wirken könne, daß eben in unserer Empfindung dasselbe 'Blau' reproduziert werde, von dem jene Wirkung ausging. Dieser Einwand ist deswegen unmöglich, weil sich nicht sagen läßt, was man unter dem Dasein einer solchen sinnlichen Qualität, solange sie nicht empfunden wird, überhaupt verstehen könnte. Man kann z. B. nicht sagen, inwiefern ein Ton, der von durchaus niemand gehört wird, überhaupt noch ein 'Ton' sei, d. h. klingen könnte, oder wie ein Licht oder eine Farbe, die durchaus niemand sieht, noch glänzen und rot oder grün sein könnte.

Kurz: alle diese Qualitäten können um deswillen, was sie sind, durchaus nur als Empfindungen eines empfindenden Wesens eine Wirklichkeit haben. Außerhalb dieses Wesens sind sie gerade so wenig vorhanden, als ein Zahnschmerz, den niemand fühlt.

§ 72.

Beachten wir dies, so geht unsere gewöhnliche Weltauffassung in diejenige (zweite) Form über, welche den Naturwissenschaften eigen ist. Die äußere objektive Welt besteht dann bloß noch aus einer Vielheit im Raume zerstreuter beweglicher realer Wesen, von denen jedes bloß durch die Kräfte, die es auf andere ausübt, und durch ein jeder Beobachtung entzogenes inneres Leben charakterisiert sein kann. Alle sinnlichen Eigenschaften, Helligkeit und Finsternis, Farbe, Klang und Stille u. s. f. existieren in dieser Welt

nicht, sondern gehören zu den Erscheinungen, die infolge der variabeln Wechselwirkung dieser bewegbaren Wesen unter einander und mit den Seelen nur in dem Innern dieser letztern entstehen.

Mit dieser Auffassung kommt die Naturwissenschaft aus; die Metaphysik negiert auch diese. Sie hat gezeigt, daß Raum Zeit und Bewegung ebenfalls diese objektive Wirklichkeit nicht besitzen können, die ihnen hier als umfassenden Formen, in denen das Wirkliche Platz nähme, zugeschrieben wird. Auch sie sind bloße Formen der Auffassung, unter denen wir die bloß intellektuellen Verhältnisse zwischen den mannigfachen Eindrücken auffassen, die uns von anderen Wesen zukommen.

Die objektive Welt, die nun noch übrig bleibt, besteht bloß in einer Vielheit nicht räumlich, sondern nur durch ihre Naturen unterschiedener Wesen, die miteinander und mit uns in beständiger Wechselwirkung stehen, d. h. einander ein sehr mannigfaches Leiden zufügen. Die Verschiedenheiten dieser Eindrücke sind nun das, was jedes vorstellende Wesen seiner eigenen Natur gemäß vor seinem Bewußtsein in das Bild einer räumlich ausgedehnten Welt wieder auseinander breitet. — Dies war die Ansicht, welche uns die Kosmologie zurückließ.

§ 73.

Nun aber entsteht die weitere Frage, was uns dazu nötige und berechtige, auch nur diesen letzten kleinen Rest einer 'objektiven' Welt beizubehalten. Von den Dingen, die wir in diesem Rest noch voraussetzen, haben wir eine unmittelbare Anschauung gar nicht. Auch ihr Dasein ist für uns bloß soweit gewiß, als die Organisation unserer erkennenden Vernunft uns, sobald wir nicht in Widerspruch mit ihr kommen wollen, dazu nötigt, zu der Mannigfaltigkeit der in unserm Bewußtsein vorhandenen und sich verändernden Eindrücke eben diese Dinge als erklärende Mittelpunkte, Ausgangspunkte oder Gründe hinzuzudenken. Daß es also überhaupt Dinge giebt — diese Annahme beruht auf derselben 'Subjekti-

vität unserer Erkenntnis', auf welcher die ersten drei nun von uns zurückgewiesenen Weltansichten beruhen.

Auf diese Weise gelangen wir nun zu der Ansicht des 'subjektiven Idealismus', welche überhaupt das Dasein einer objektiven Welt für eine unserm Geiste zwar notwendige Vorstellung, aber für eine solche erklärt, der gleichwohl in der That nichts entspreche, sodaß die von uns vorausgesetzte Außenwelt' nur ein im Innern des vorstellenden Wesens sich entwickelnder Traum oder ein Gebilde seiner schöpferischen Einbildungskraft sei.

Gegen diesen Idealismus ist zunächst zu erinnern, daß er aus der 'durchgängigen Subjektivität aller unserer Erkenntniselemente' doch ganz übereilt auf die Nichtexistenz einer objektiven Welt schließt. Denn jene 'Subjektivität' würde gerade so, wie wir sie finden, auch dann bestehen, wenn wirklich Dinge außer uns vorhanden wären. In eigener Person, so zu sagen, oder mit Haut und Haar könnten doch diese Dinge niemals in uns übergehen. Was wir von ihnen erführen, würden immer nur Eindrücke sein, die sie auf uns ausübten. Und diese Eindrücke, wie alle innern Zustände eines Wesens, würden allemal nur solche sein können, wie dies Wesen sie zu ertragen oder zu entwickeln vermag; d. h. also: sie würden subjektive Affektionen des erkennenden Wesens und von dessen Natur abhängig sein. Da also diese Subjektivität in beiden Fällen stattfände, sowohl wenn die Dinge sind als wenn sie nicht sind, so kann sie nicht das eine, z. B. das Nichtsein, mit Ausschluß des andern beweisen. Es bleibt daher nur übrig, daß wir denjenigen von uns vorgestellten Dingen, deren Inhalt unserm eigenen Vorstellen als fähig zu eigener Existenz erscheint, auch dies Dasein als möglich und dann als wirklich zuschreiben, wenn der Zusammenhang unserer Erfahrung uns auf die notwendige Annahme desselben führt.

Der letzte Einwurf aber, daß demjenigen, was uns denknotwendig vorkommt, doch vielleicht in Wirklichkeit nichts entspreche, kann übergangen werden. Denn dieser ganz unmotivierte Zweifel

läßt sich gegen jede Theorie wiederholen, und seine Berücksichtigung würde nicht zu einer besseren, sondern zur Unmöglichkeit aller Erkenntnis führen.

§ 74.

Nun trieb ein verständlicher wissenschaftlicher Geschmack sogleich zu der Annahme, daß, wenn auch die unbelebte Natur, so doch jedenfalls nicht die lebendigen Geister, gegen welche wir uns sittliche Verpflichtung zuschreiben, 'bloße Erscheinungen für uns' sein können, und es entstand also die Form der Ansicht (in der neuern deutschen Philosophie J. G. Fichte), nach welcher die vielen geistigen Wesen nicht in einer wirklichen räumlichen 'Natur' zerstreut sind, sondern diese Natur' nur allen diesen Geistern vorhanden zu sein scheint. Die weitere Vergleichung der verschiedenen, nicht identischen, aber untereinander zusammenpassenden Weltbilder, die den vielen einzelnen Geistern vorschweben, führte dann zu der nähern Bestimmung, daß der Grund zu ihrer Erschaffung nicht in dem Wesen des einzelnen 'Ich', sondern in einem allgemeinen, alle einzelnen durchdringenden Geiste liegen müsse, dessen einheitliche durch sie alle hindurchwirkende Thätigkeit diese Korrespondenz ihrer subjektiven Erscheinungswelten bedingt.

Nun ist zuzugeben, daß eine solche Ansicht möglich ist und daß man, vielleicht etwas mühsamer, aber doch vollständig zu derselben Vorstellung von der Natur und zu derselben Erklärung ihres Verlaufes kommt, wenn man statt wirklicher Atome, die man nur als Mittelpunkte aus- und eingehender Wirkungen betrachtet, bloße beständig unterhaltene und nach konstanten allgemeinen Gesetzen untereinander verflochtene Aktionen einer unendlichen geistigen Macht einsetzt. Anstatt erst eine wirkliche Außenwelt zu schaffen, die hernach durch ihre Einwirkungen auf die Geister in diesen ein entsprechendes Weltbild erzeugte, würde dann jene Macht unmittelbar und mit derselben Regelmäßigkeit in den Geistern diese Erscheinung selbst hervorrufen. — Es fragt sich dagegen, ob diese mögliche Ansicht notwendig ist.

§ 75.

Die Abneigung des Idealismus gegen die Anerkennung einer Realität des Unbeseelten beruhte hauptsächlich auf dem Gedanken, daß alles, was nur für andere da sei, selbst aber von seinem Sein weder ein Bewußtsein noch einen Selbstgenuß irgend welcher Art besitze, daß also alles, dem das 'Fürsichsein' abgehe, folgerecht auch nur als für ein anderes seiend, d. h. als Erscheinung für ein anderes angesehen werden dürfe. Es schien eine völlige Absurdität, ein wahrhaftes Sein noch einem Inhalte zuzuschreiben, der nur dazu diene, 'den Raum auszustopfen' (Fichte). Das wahre Sein könne nur dem Geiste zukommen.

Diese mehr ästhetische als logisch begründete Überzeugung läßt sich durch folgende Betrachtung weiter unterstützen. In der Ontologie haben wir mit dem Begriff eines Wesens die Vorstellung seiner Einheit im Wechsel seiner Zustände verbunden. Damals benahmen wir uns so, als könne es eine große Menge verschiedener Beispiele solcher Wesen geben, die alle dieses formale Verhalten aufwiesen. Dies erscheint bei näherer Betrachtung unmöglich. Wir würden nämlich zu fragen haben: auf welche Weise kann es geschehen, daß die verschiedenen Formen α α_1 α_2 . . ., die ein Wesen a nach und nach annimmt, nicht mehr als ebensoviele aufeinander folgende verschiedene Wesen, sondern eben als 'Zustände' eines und desselben Wesens a aufgefaßt werden können und müssen? Wie wir uns nun auch drehen und wenden mögen, so müssen wir zugestehen, daß in bezug auf jedes nichtgeistige Wesen sowohl der Begriff solcher 'Zustände' als der jener 'Einheit' ganz leer und unausdenkbar bleibt. Wir können zwar immer wieder verlangen, man solle ein Wesen als eines und jene verschiedenen Formen bloß als 'Zustände' dieses einen denken. Allein man kann gar nicht sagen, wodurch dies Postulat erfüllt werden könnte, oder was jenes a anfangen oder leisten könne oder müsse, um zu beweisen, daß es eines und nicht eine Reihenfolge vieler Wesen sei.

Wie schon früher angedeutet, haben wir nur ein einziges

Beispiel (nämlich das geistige Wesen), in welchem wir diese Forderungen erfüllt sehen. Ein Wesen, welches seiner selbst bewußt ist und seine verschiedenen Zustände selbst als bloße 'Zustände' seines einen 'Ich' auffaßt, welches ferner in der Erinnerung und in der Erwartung auch seine vergangenen und künftigen Formen als bloße Formen seines immer identischen 'Ich' vorstellt — ein solches Wesen zeigt uns durch diese speciellen Leistungen des Bewußtseins und des Gedächtnisses nicht nur, wie jene allgemeinen Forderungen, die wir an den Begriff eines Wesens stellten, sondern auch daß sie überhaupt befriedigt werden können und nicht ein leeres Hirngespinst sind. Ein anderes Beispiel aber für die Erfüllung derselben kennen wir durchaus nicht.

Nun scheiden sich von hier aus die Meinungen. Die eine behauptet: deswegen, weil wir nicht wüßten, auf welche Weise ein nichtgeistiges Wesen sich als das Eine Subjekt seiner Zustände beweisen könnte, folge noch nicht notwendig, daß es gar keine solche Weise gäbe. Für diese Meinung bleibt also eine wirkliche Welt völlig bewußtloser 'Dinge' außer uns bestehen. Vollkommen widerlegen läßt sich vielleicht diese Meinung nicht. Allein sie wird auch das, was sie meint, selber nicht explizieren können, d. h. sie wird nicht sagen können, was sie eigentlich von einem solchen Wirklichen aussagen will, wenn sie von ihm behauptet, es sei. Denn das Sein desselben wird dann eben in nichts anderem als darin bestehen, daß es von anderem auf ähnliche Weise Seienden abhängt und anderseits anderes Ähnliche bedingt. Aber dies beides kann zwischen bloßen Erscheinungen ebenso stattfinden, wie zwischen diesen angeblichen Wirklichkeiten.

Die andere Meinung ist überzeugt, daß ein Begriff, den wir nur auf eine Weise realisieren können, auch nur in dieser Weise Geltung hat, daß also der Begriff eines Wesens, welches nicht geistig sei, gleichwohl aber Einheit im Wechsel seiner Zustände, eine ganz ungültige Abstraktion bleibe. Sie schließt dann hieraus, daß es eine unbeseelte Realität nicht gebe, daß nur die Geister-

welt das wahrhaft Reale sei und daß das, was wir unbeseelt oder Stoff nennen, entweder überhaupt nur als Erscheinung für uns vorhanden ist, oder daß, wenn es wirklich existiert, es dann nur scheinbar unbeseelt, in der That aber von einem Hauche des geistigen Lebens durchdrungen ist, d. h. in irgend einer Form des Selbstbewußtseins oder des Selbstgenusses für sich ist und nicht bloß für anderes.

Zweites Kapitel.

Von der Bedeutung des Erkennens.

§ 76.

Für die gewöhnliche Meinung versteht es sich von selbst, daß unsere Vorstellungen äußerer Dinge diesen selbst ganz ähnlich sind. Wahrheit' heißt also hier die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstand.

Nachdem man eingesehen, daß dies nicht so sein kann und daß alle Erkenntniselemente nur unsere Affektionen sind, die aber doch durch den Einfluß einer noch als wirklich angenommenen Außenwelt in uns erzeugt werden, kann unsere Erkenntnis nicht mehr ein ähnliches Abbild, sondern nur noch eine regelmäßige Folge von dem sein, was außer uns ist und geschieht. Ständen also zwei Wesen a und b außer uns in der Beziehung c, so würde unsere Erkenntnis keinen von diesen drei Beziehungspunkten so abbilden wie er ist, sondern statt ihrer etwa α und β in einer Beziehung γ vorstellen. Wenn aber a b c sich in a' b' c' änderten, so würden auch unsere Vorstellungen nach einem bestimmten Maßstabe sich in α' β' γ' ändern, d. h. es würde zwischen den Veränderungen des objektiven Verhaltens der Dinge und den Veränderungen unserer Vorstellungen von denselben eine beständige Proportionalität stattfinden, gleich einer Übersetzung in eine fremde Sprache, die kein einzelnes Wort des Originals, auch nicht die Art der Satzbildung, wohl aber den Zusammenhang der Gedanken

mit den Mitteln der neuen Sprache wiedergiebt. — 'Wahrheit' besteht dann nur in der Übereinstimmung einer Vorstellung mit derjenigen Vorstellung, welche in bezug auf dasselbe Objekt in allen andern Geistern von derselben Organisation entstehen muß.

Wenn aber endlich die ganze Existenz der äußern Wirklichkeit aufgehoben wird, so fällt nun ganz der Beziehungspunkt hinweg, mit bezug auf welchen von einer 'Wahrheit' oder 'Unwahrheit' der Erkenntnis die Rede sein könnte, und damit geht eigentlich der Begriff der Erkenntnis selbst, die ohne ein solches Objekt nicht denkbar ist, verloren.

§ 77.

Wir knüpfen unsere weiteren Betrachtungen an den mittleren Fall. — Was hat dann eine Erkenntnis zu bedeuten, welche anstatt der Wesen a und b ihnen unähnliche Bilder α und β, anstatt der Beziehung c zwischen ihnen eine andere γ zwischen α und β vorstellt, und also niemals die Wirklichkeit so repräsentiert, wie sie ist?

Das Interesse, mit dem diese Frage aufgestellt wird und mit dem irgend eine 'Wahrheit' für die Erkenntnis gesucht wird, läßt sich innerhalb des wissenschaftlichen Lebens begreifen. Denn dessen Anstrengungen sind eben alle auf diesen speciellen Zweck der Abbildung des Wirklichen, wie es ist, gerichtet; und deshalb ist es hier natürlich, die ganze Mannigfaltigkeit des Vorstellungs- und Gedankenverlaufs, die in uns Geistern stattfindet, darauf hin zu prüfen, wie weit sie sich als Mittel zu diesem Zweck der 'Abbildung des Wirklichen' brauchen lasse. An sich aber ist doch dieser Gesichtspunkt nicht ausschließlich maßgebend. Es ist ein Vorurteil, anzunehmen, daß die äußere Welt für sich eigentlich schon die ganze Welt bilde, daß die Erkenntnis bloß nebenher dazu komme, um diese abgeschlossene Welt noch einmal abzubilden, daß aber durch diese Abbildung nichts Neues zu dem vorherigen Bestande der Welt hinzugefügt werde, daß dieser Bestand vielmehr ganz fertig und vollständig wäre, auch wenn diese Abbildung gar nicht

erfolgte. Man muß im Gegenteil diese Thatsache, daß durch den Einfluß jener äußern Wirklichkeit in den Geistern eine Welt der mannigfaltigsten Erscheinungen entsteht, ebenfalls mit zu dem Inhalte des Weltlaufs und zwar zu seinen wichtigsten Bestandteilen rechnen, sodaß die Welt ohne diesen Vorgang gar nicht fertig wäre und daß sie nicht in einem Sein, welches nebenher erkannt werden könnte, sondern eben nur in dem beständigen Übergang selbst dieses Seins in seine Erscheinung für den Geist besteht.

Das heißt kürzer: man muß das Vorstellungsleben nicht so ansehen, als wäre der Geist bestimmt und hätte eine heilige Verpflichtung, die 'Dinge', die nicht Geist sind, so abzubilden wie sie sind, sondern das Vorstellungsleben des Geistes hat seine eigenen Zwecke, denen es entspricht. Und wenn es die 'Dinge' nicht so reproduziert wie sie sind, so muß man vielmehr die Dinge selbst als bloße Mittel betrachten, die dazu bestimmt sind, in dem Geiste und vermittelst seiner Natur die Erscheinungen hervorzubringen, die wir als verunglückte Abbilder des Wirklichen mit Unrecht betrachten, und die vielmehr etwas Höheres sind, als was die Dinge selbst, ohne den Geist, leisten konnten.

§ 78.

Wenden wir uns an das erste Beispiel, die sinnlichen Empfindungen, so klagt man ganz mit Unrecht, daß unsere Farben Töne Gerüche ꝛc. uns gar nichts verraten von den wirklichen Ereignissen außerhalb, die ihnen zu Grunde liegen, von den Schwingungen und andern Bewegungen der Atome ꝛc, und daß sie an deren Stelle eine Erscheinung 'blau' 'süß' 'warm' setzen, die mit ihnen nicht die geringste Vergleichbarkeit hat. Es ist eben ein Vorurteil, daß die Sinne dazu bestimmt wären, Äußeres abzubilden wie es ist. Der Glanz des Lichtes und der Farben, das Klingen des Tones, die Süßigkeit des Geschmacks lassen sich vielmehr als Erscheinungen fassen, die um ihrer eignen Schönheit und ihres Wertes willen dasein sollten, die aber nicht anders dasein konnten,

als wenn es Geister gab, in denen allein sie als subjektive Erregungen derselben entstehen konnten. Sie sind also der Zweck, die physischen Bewegungen außerhalb sind die Mittel, durch deren Einwirkung auf die Geister dieser Zweck erfüllt werden sollte.

Dasselbe gilt von allen Gefühlen der Lust und Unlust, ästhetischen sowohl als persönlichen. Sie bilden gar nichts von dem Thatbestand ab, der außerhalb des Geistes vorhanden sein könnte; aber sie sind nicht Nebenwerk, das zufällig bei der Einwirkung desselben abfällt, sondern das, was durch allen jenen Thatbestand verwirklicht werden sollte.

Und so kann man fortfahren, und zuletzt auch die Ideen, welche in dem Geiste durch die Einwirkung der Dinge und Ereignisse erweckt werden, als das wahre Wesen dieser Dinge und Ereignisse selbst ansehen, sodaß, kurz gesagt, die Dinge das, was sie sein sollen, an sich nicht sind, sondern erst im Geiste dazu werden.

§ 79.

Diese Ansicht ist in neuerer Zeit (Schelling, Hegel) durch den kurzen Satz, 'Denken und Sein seien identisch', nicht so ausgedrückt worden, wie wir sie hier meinen. Wenn das Wort 'Denken' eine bestimmte Bedeutung haben, das 'Denken' also von andern Funktionen des Geistes unterschieden sein soll, so kann man diesen Satz nicht zugestehen. Denn gerade das, was das Eigentümliche alles Seins' und Wirkens' ausmacht, ist durch Denken gar nicht zu erschöpfen, sondern bleibt ihm ganz unzugänglich.

Es ist nämlich zu erinnern, daß wir dann, wenn wir irgend einem von uns erlebten Inhalt durch das Denken eine gewisse logische Form gegeben haben, welche ihn nun durch ein Wort oder einen Satz ausdrückbar macht, — daß wir dann ganz mit Unrecht glauben, den Inhalt selbst durch Denken gefunden zu haben. Wir sprechen z. B. von einem 'Begriff der Farbe'. Allein alles, was das Denken hierbei gethan hat, besteht darin, daß es durch diesen allgemeinen Ausdruck uns befiehlt, das in den verschiedenen Farben

Gleichartige von dem Ungleichartigen *getrennt* vorzustellen. Allein was dies Gleichartige *ist*, läßt sich immer bloß *empfinden* oder *erleben*, aber durch gar keine Arbeit des *Denkens* von dem Ungleichartigen trennen. Auch die Ausdrücke für die Einzelempfindungen, z. B. ‘blau’, haben vom *Denken* nichts erhalten als die adjektivische *Form*. Ihr *Inhalt*, durch den sich ‘blau’ von rot’ oder ‘warm’ unterscheidet, ist bloß *empfindbar* oder *erlebbar*. Dasselbe gilt von den *abstrakten Begriffen*, z. B. ‘sein’ ‘wirken’ ‘bedingen’. Sie haben vom *Denken* bloß die (verbale) *Form*. Was aber das sein’ bedeutet und wodurch es sich vom ‘nicht sein’ unterscheidet, und was das ist, was wir ‘wirken’ oder ‘bedingen’ nennen, das ist uns bloß *empfindbar* oder *erlebbar*, weil *wir selbst* sind’, wirken’ und durch unser Wirken ‘etwas bedingen’.

Das *Denken selbst* und seine Operationen sind auf eine *Verbindung unserer Vorstellungen* gerichtet, durch die es uns möglich wird, von einer bestimmten erlebten Thatsache auszugehen und nach einer gewissen Reihe solcher Operationen zu einer Verknüpfung der Vorstellungen zu gelangen, deren Inhalt dann wieder mit einer zweiten erlebbaren Thatsache zusammentrifft. Die *Bewegung* aber, die das Denken zwischen diesen beiden Punkten vollzog, also unsere ganze räsonnierende Überlegung Schlußfolgerung und Beweisführung, entspricht gar nicht *notwendig*, ja vielleicht *überhaupt nicht* der wirklichen Verknüpfung, durch die jene *beiden Thatsachen* zusammenhängen. Sie ist vielmehr bloß *unsere subjektive*, durch die Organisation unseres Geistes uns gebotene Manier, von der einen Thatsache a zur andern b überzugehen.

Deshalb kann, wenn man dem Denken diese bestimmte Bedeutung giebt, von einer ‘*Identität* des Denkens und Seins’ nicht die Rede sein; und man verdirbt sich die ganze Weltansicht, wenn man alles, was ist und geschieht, sich bloß als ein Analogon der Bewegungen des Denkens vorstellt und etwa die Natur und die Geschichte in ihren bestehenden Einrichtungen oder ihrem Verlauf mit den verschiedenen Gliedern eines *Schlusses* oder den ver-

schiedenen Stufen einer anderweitigen logischen Entwicklungsweise vergleicht. Das Wirkliche ist allenthalben viel mehr als dieses logische Gerippe, und dieses mehr' darf man nicht 'als eine bloße Trübung oder Verunreinigung der reinen logischen Idee ansehen, zu deren Ausdruck etwa die endlichen Dinge nicht geschickt wären' (Hegel). Sondern man muß das bloße Denken als unfähig zur Erfassung des wahren Inhaltes der Wirklichkeit ansehen, während dieser Inhalt sonst (durch die Empfindungen, durch die Gefühle, durch die von Empfindungen und Gefühlen herrührenden oder begleiteten Ahnungen) seinem Werte nach wirklich erlebt wird.

§ 80.

Nach einer andern Richtung hin hatte sich der frühere Idealismus (J. G. Fichte) bewegt. Abbildung des Seienden sollte die Erkenntnis nicht geben; und da es überhaupt kein Seiendes außer dem Geist mehr gab, so mußte der Welttraum, der sich durch die Eingebung der allgemeinen Vernunft in allen einzelnen Geistern entwickelt, nur noch nach einem Zwecke geschätzt werden, den er für diese Geister erfüllen soll.

Nun hatte dieser philosophischen Richtung besonders die sittliche Aufgabe des Geistes am Herzen gelegen und sie hatte gemeint, daß die ganze dem Geiste erscheinende Wirklichkeit nur in Beziehung zu dieser stehe. Dieselbe war das versinnlichte in der Anschauung vorschwebende Material der Pflicht; und die ganze mögliche Deutung der Wirklichkeit würde darauf hingehen müssen, zu zeigen, wie jeder einzelne Teil derselben ein unentbehrliches Mittel oder eine Vorbedingung irgendwelcher Art für die Ausführung des sittlichen Handelns ist. Eine Erklärung dagegen darüber, wie diese Scheinwelt zustande komme, wäre ebenso unmöglich, als die Angabe eines einzigen ihr selbst immanenten Formprincips, aus dem sich alle ihre Einzelheiten entwickelten. Die Natur hat diese Einheit eines Zweckes nicht, sondern ist eine Sammlung von Mitteln zu verschiedenen Zwecken.

Auch diese Ansicht ist einseitig. Sie findet das einzig Wertvolle bloß in dem Handeln des individuellen Geistes, und weiß doch nicht nachzuweisen, warum die hier angestrebte absolute Freiheit und Selbständigkeit des Ich' ein so ausschließliches und großes Gut sein sollte, daß alle Wirklichkeit nur zu ihrer Herstellung dienen und eingerichtet sein müßte. Man wird sie dadurch ergänzen können, daß man alles Gute und alles Schöne, nicht bloß die sittliche Freiheit der Person, sondern auch alles inhaltvolle Glück, welches von Geistern genossen werden kann, als den letzten Zielpunkt der Welt oder als die 'Idee' aufstellt, aus deren Inhalt sich rückwärts die allgemeinen Gesetze, die wir in der Welt finden, und die bestimmten konkreten Einrichtungen, auf denen der Verlauf ihrer Erscheinungen beruht, als notwendige Voraussetzungen müßten ableiten lassen.

Allein mit dieser allgemeinen Aussicht muß auch die Metaphysik endigen. Dem menschlichen Erkennen, dem nur ein sehr kleiner Teil der ganzen Wirklichkeit bekannt ist, ist eine eigentlich wissenschaftliche zu festen Resultaten führende Darstellung dieses 'Weltplanes' unmöglich, und es bleibt ihr für ihre Untersuchungen dieser Glaube an ein höchstes Gut, welches den Daseinsgrund aller bestimmten Wirklichkeit bilde, nur als ein regulatives Princip für das Ganze ihrer Weltansicht übrig, ohne in den Einzeluntersuchungen eine wirklich überzeugende Anwendung zu gestatten.

Druck von Grimme & Trömel in Leipzig.

Lotze, Hermann,

Grundzüge der Metaphysik Diktate aus den Vorlesungen

Leipzig 1887